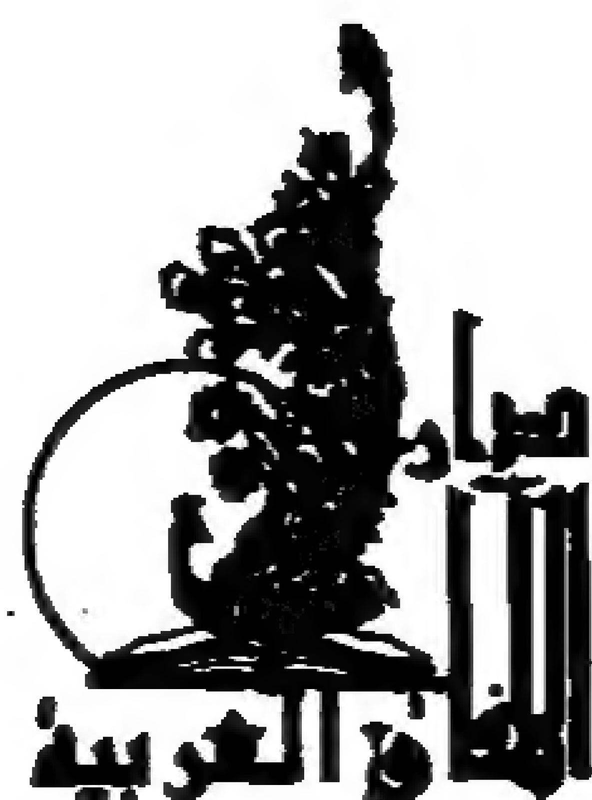
# موسوعة التصوف الإسلامي ٤

# السلوك والدوافع والتلقي

الدكتور عبد الله الشاذلي



الطبعة الأولى

١٤٢٧ هـ = ٢٠٠٦ م



دار الآفاق العربية
نشر - توزيع - طباعة
٥٥ ش محمود طلعت من ش الطيران
مدينة نصر - القاهرة
تليفون : ٢٦١٧٣٣٩
تليفاكس : ٢٦١٠١٦٤
EMAIL:Daralafk@yahoo.com

رقم الإيداع : ٢٠٠٥/١٥٧٨٧
الترقيم الدولى : 2 - 117 - 344 - 977

الشركة الدولية للطباعة
المنطقة الصناعية الثانية - قطعة ١٣٩ - شارع ٣٩ - مدينة ٦ أكتوبر
: ٨٣٣٨٢٤٠ - ٨٣٣٨٢٤٢ - ٨٣٣٨٢٤٤
e-mail: pic@6oct.ie-eg.com

# إهـــداء

إلى الذين أحسنوا فلهم الشكر وعليهم الزيادة..

وإلى الذين أساءوا فلهم الصفح وعليهم العفو..

إلى النفوس الطيبة التي تهدي إلى الخير..

وإلى القلوب الرحيمة التي تستجيب لداعي الحق..

إلى العين التي لا تغض الطرف عن نظرات الرحمة..

وإلى الشفاه المبتسمة لتخفف آلام العابسين..

إلى اللسان الصدوق الذي يفصح عن نصرة المظلومين..

وإلى الأيدي التي لا تمل لمسات الحنان..

إلى الأقدام التي تسعى لإسعاد البشرية..

وإلى الأقلام التي تنير الطريق إلى العرفانية.

إلى الرجال الذين تعلموا وعلموا..

وإلى الهداة الذين علموا وعملوا وأحسنوا..

إلى أرباب البصائر ذوي السر واليقين..

وإلى الذين وهبوا حياتهم للــه ولعباده..

إلى من علموا دروب النفوس وخفاياها.

وإلى من قعدوا على بابها يبغون هداها..

إلى الذين شربوا ورووا ثم سقوا..

وإلى الذين أحالوا الظمأ ريًّا..

إلى أرباب الفتوة الذين غاصوا في أعماق القاصدين..

وإلى من سلك الطريق الوعر ثم أرشد السائرين..

إلى من قاد نفوس الحيارى إلى الحق والنور المبين..

وإلى كل مسلم غيور يُسَيِّرُ القافلة ويستحث السالكين..

إلى الذين يستجيبون للهدى من الحاكمين والمحكومين..

أهدى هذه السطور أنصافًا وسبيلاً ومنهاجًا للقاصدين..

## مقدمة

الحمد للـــه الذي خلق فسوى، وقدر فهدى، واختار واصطفى، وقرب واجتبى، وطهر وزكى، وألهم وصفى، غاب بذاته، وظهر لنا بكمالاته، واحتجب عنا بحقيقته وبدا لنا بصفاته، إن حاولت العقول أن ترد حياض ذاته احترقت، أو أن تتصوره محقت، ذاته حرم آمن لا يرده قاص ولا دان، ونوره كسفت تحت شعاعاته الشموس، وتشوقت إلى بريقه حلي النفوس، حامت حول الحرم فعادت، وحاولت الطواف حول الكعبة المقدسة فمنعت، وتشوقت القلوب إلى قرب الحقيقة الذاتية فحرمت، ولما أصلاها البعاد تنادت، مزقني النوى، وحرقني الجوى، وهيمني الهوى، فهل لنا إليك من هدى، وعندما سمعت النداء، أما ذاتي فلا، لا تدركني حدق العيون، ولا مسافات بين الجفون، المسافات إلي متناهية، وأنا هناك وراء الحدود والمساحات.

يا من تحيا في البدايات، وتجري إلى النهايات، وتسبح بين موجات وموجات، وتنتقل من آيات لآيات، أنت أسير الدلالات، ومغلول بالشواهد والعلامات، اقطع القيد، وفك الأسر، وحطم الأغلال، وتجرد من الأثواب الكثيفة، عليك جلود ثقيلة فخففها، وفي باطنك ظلمات عميقة فبددها، غذ السير، واجهد الخطأ، قد تكون بلا قافلة، وقد لا تجد حولك أحدا، لا تيأس واحكم زمام الناقة فإنها شرود، ولا تطو الحبل على الغارب فتضل الطريق، لا تدعها بلا حاد فإن السبل متفرقة وهي ما تعودت المسير، حاول ألا يجمح بك فرسك، أو تجنح بك سفينتك.

كم من أناس تشوقوا فساروا يركبون براق الشوق بلا جبريل، ولا محمد ولا صديق، ولا حذيفة فدقت أعناقهم على بدايات الطريق وتاهوا وظنوا التيه هدى، وحلموا وظنوا الأحلام رؤى، واستدرجوا وظنوه تقى.

إن كنت تسير فكن مع الجماعة ولو كنت فردا، وكن حرا من غيره ما دمت عبدا، وتخير لك في الطريق مرشدا، نبيا أو داعيا أو هاديا، وتعلم قبل السير كيفية المسير، وإن كنت تسبح فتعلم السباحة من سباح، ما دمت لم تولد سباحا، ولم تهدهدك رياح القدرة على سفح الحطيم قرب البيت العتيق، ولم تسر بخطاك ساعيا بين الصفا والمروة، ولم تسق من حياض زمزم الممنوحة، إن لم تكن كذلك فلا تغرق وأنت وحدك تحاول السباحة وعد إلى الشاطئ، أسأل الجالسين هناك من يكون؟ وقد يصمتون في البداية، دعهم واسال جلوسا غيرهم، وكرر السؤال وألح في الطلب حتى تظفر بواحد بين المطمئنين سينظر إليك، وستستريح.

سلم يدك لـــه، وافتح الدفتر ليكتب لك فيه، ستكون بلا قلم ولا دواة ولا صفحة، سيوجهك لتكتب بلا قلم ولا محبرة سوداء، ستنقش الكتابة على الصفحة البيضاء، أما السوداء فلا تتحمل النقش ولا تصلح، احرقها من جديد، أدخلها في كيرها المحمي حتى تعود بعد نار المجاهدة بيضاء يطبع عليها نقش ريشة القدر، وتخط عليها دلائل اليقين بلا أسباب ولا علامات.

الماء عذب، والبئر عميق وحبل الدلو ممدود، حاول أن تغرف، واشرب لكي تعرف وإن جاءك الماء صفوا عفوا فاحمد واشكر فقد استرحت، وإلا فالجمرة موقدة، والحفرة مشتعلة، اكو الأعضاء السقيمة كي تبقى بالسليمة، كم من أناس احتجموا وكانوا أهل فضل، وسهروا وكانوا أرباب وصل، وبكوا وهم من أهل السرور، وجاعوا وقد غذوا، وصمتت ألسنتهم وهم في داخلهم ينطقون.

لا تظن مهما وصلت أني بما هو أني عندك، أنا بعيد عنك من تلك الجهة أنا لا آتيك من كوة ولا من باب، ولا نافذة، أنا لا أدخل إليك أنا في ذاتك، أنا في سرك، أنا في ذاتك بسرنا وفي سرك بغيبنا، وفيك بفعلنا، وحولك بآياتنا، وفوقك بقهرنا وأمامك بأخبارنا، وخلفك بسوقنا، وعن يمينك بتوفيقنا، وعن شمالك

بتحذيرنا، وفي بدايتك بتكويننا، وفي نهايتك برحمتنا إن كنت منا وإلا فلا تغضب أنت المخطئ أنت الذي لم ترض بنا ولم تسمع لنا، هلا وعيت؟

فأي الطرق تسلك ستجدني أنا لا أفارقك، وأي البحار تعبر أنا معك وأي الأجواء تعرج أنا أعلى منك بلا مسافة، وأرقى منك بلا جهة وفوقك بلا تعيين، سر وتعال، واسبح من شاطئ إلى شاطئ لن تجدني هناك على الشاطئ الثاني، أنا لست أولا وثانيا تلك أعداد وأنا ربها، تلك المخلوقات وأنا خالقها، لكن إن أردت بالشاطئ الأول نفسك في ظلمتها وبالثاني قلبك في صفائه فستجدني عند حسن ظنك بي، وإن أردت بالشاطئ الأول بداية سيرك، وبالثاني قلبك شاطئ الوصول إلي فلن أكون في استقبالك إلا بموائدي وحفاوتي وعطائي أما أنا فبعيد عن استقبال العبيد بذاتي وهم مساكين لا يطيقون ذلك.

فتعال إلى ضيافتي في بيتي وخلوتك، وذكري وجلوتك، وعبادتي وصلاتي، وطاعتي وسجودك، وكلامي وترتيلك، وأمري وتنفيذك، وتقاي وخوفك، وقربي وخضوعك، وحبي ومذلتك، ونبيي واتباعك، وصل أنت كما صليت أنا، وسلم عليه كما سلمت، إني أنا الذي ابتدأت، فاستجب وردد ورائي واستمع إلى أمري، وإياك أن تكون بخيلا عليه بالصلاة والتسليم، أو بالاتباع والاقتدار، لن أقبلك، محوت كل طريق غير طريقه، تعال إلي منه وأسلك إلى على هديه، وقدم بين يدي نجواك صدقة، ألا تعلم أنه حبيب دونه جميع الأحبة وأنه خليل دونه جميع الخلان، وأنه محمود دونه كل ذي فضيلة، ألا تعلم أنه الأول عندي منـــزلة وإسلاما وإيمانا والأول عندي مكانة ورتبة وعلوا وجاها وسلطانا.

هو من اخترته فأدبته واصطفيته وأدنيته ورفعته، فإن كنت تريد أن تكون معه هنا عندي في مقام قاب قوسين فتعال وراءه لا تنأ عنه وأكثر من الصلاة والتسليم عليه، فصلى اللـــه عليك سيدي وحبيبي ورسولي صلاة تليق بذاتك

وبجمالك وكمالك وعلمك وخلقك ونفسك وروحك وقدرك ومنــزلتك صلاة لتكون لي برهانا ووصلا، وشفاعة وفوزا، ونجاة وأمنا.

**وبعد**

فإن هذه الدراسة هي جماع لشتات أقوال الصوفية في التربية السلوكية تلك التربية التي تعددت وسائلها ومناهجها وطرقها، وعمقت في حكمتها، وسبقت في خصائصها وأهدافها.

وإنه لكي تتصل حلقات البحث فنا وتتضح لدى القارئ فهما، ولأن الدراسة تمت على مرحلتين زمنيتين لفاصل ثمانية عشر عاما نجد أنفسنا مضطرين إلى توضيح الترتيب حتى يبدو منطقيا من الناحية المنهجية، ومتفقا مع خطة الصوفية في التربية، ومع واقع المريدين الذين يتجهون صوب المشايخ سالكين.

هذا الترتيب يبدأ بمدخل يتحدث عن القيمة الكبرى لموضوع التصوف السني في الإسلام، وصلته ببعض العلوم، ويحدد المنهج الذي سلكه الباحث في دراسته لا المنهج الصوفي العام، فقد سبقته دراسته في كتابنا (التصوف الإسلامي في ميزان الكتاب والسنة) (الجزء الثاني) وبعد المدخل جاء الباب الثاني يكشف عن الدوافع التي حدت بالمسلم عامة لكي يولي وجهه صوب الطريق مبتغيا قطع دروبه. ومجتازا عقباته لتحقيق غايات الوصول.

والحال أن تلك الدوافع انبعثت في الغالب الأعم من داخل صاحبها، وتولدت لديه رغبة في الإقلاع عما هو عليه، وبهذا الانبعاث وبالنية والقصد المصاحبين تشحذ الإرادة فيتوب العبد من ذنوبه ومن غفلاته، ويبحث عن شيخ لكن أي شيخ مرب لن يقبلــه حتى يصحح عقيدته طبقا لنهج السلف، وحتى يتزود من العلم الشرعي تزودا يفيده في طاعته وعبادته كي تكون موافقة للشرع،

ولقد رد المربي شيخ الإسلام الغزالي عندما أقبل عليه أبو حامد طالبا السير، فقال لــه هل هذا المربي: ارجع إلى شيخ العلم ثم تعال أعلمك العمل.

فإن صحح عقيدته وحصل قسطا وفيرا من علوم الشريعة تتضح عين الطالب بعد قلبه على شيخ بصير ذي خبرة وعلم وحال فيأوي إلى كنفه ويرتمي في حلقته، وهنا تبدأ مرحلة جديدة من حياة القاصدين مع شيوخهم، ونظرا لأن التربية تعتمد على أستاذ وطلاب، وبدون الأستاذ لا فائدة من تجمع الطلاب، وبدون الطلاب يقتصر نفع الشيخ على ذاته، لذا لزم الحديث عن الطرفين معا: الأستاذ والطلاب.

وقبل الخوض في الصفات التي يجب توافرها في الشيخ يتقدم الباب الثالث ليوضح سبل التلقي عن طريق الجذب أو الاكتساب، والأهداف المنوطة بها، يليه الحديث عن الشيخ وضرورته، وإعداده وواجباته وآدابه وهو موضوع الباب الرابع.

ثم يأتي دور التلميذ أو الطالب، وآدابه مع الشيخ شريطة عدم المبالغة، والباب الخامس هو الموضح لتلك النقاط، وسوف تقتصر الدراسة في هذا الباب على آداب المريد مع الشيخ فحسب أما الأدب بصفة عامة، والآداب الذاتية، والأدب مع الغير أثناء الخدمة أو الصحبة وما يلي ذلك من مراحل السلوك فتتناولها الأبواب التالية بدءا من السادس.

وأود أن أوضح نقطة هامة هي أن الصوفية بعد عثور المريد على الشيخ صنفان:

جماعة يرون أنه لا بأس من أن يقدم المريد مباشرة على العهد مذعنا للشيخ وطريقته، ويقبلــه المربي عهدا، ويلبسه الخرقة، ولا يمانع أصحاب هذا الاتجاه من أنه لا بأس بذلك فإن صدق في السير كان وإلا فهي توبة في صحيفته، ويأملون أن يؤثر الشيخ بمقالــه ونصحه، أو بحالــه وكشفه في استمرار المريد وسلوكه،

وعلى ذلك المربي الفاضل، القطب الواصل الشيخ أبو خليل ساكن الزقازيق.

وهناك من يفضل الانتظار ريثما يمر الطالب بمراحل معينة من الخدمة والصحبة وقوة الإرادة ثم يمد الشيخ يده لمريده مبايعا لـــه على صدق العزيمة والسمع والطاعة، وربما تمتد تلك الفترة التي يستغرقها القاصد حتى يتأهل لقبضة الشيخ وذلك حسب الاستعداد والعزيمة، وقد يحددها البعض بمدة محددة، وفي كل فإن تلك المرحلة التمهيدية التي يفرضها المشايخ على الطالبين يختبر فيها أدب القاصدين، ويتمرس أثناءها على جمل كبيرة من الآداب الذاتية، والآداب ذات الصلة بالآخرين.

ومع أن موضوع الأدب لصيق بالأخلاق، والأخلاق شعبة من الدراسات النفسية التي سوف نسبر غورها عند الصوفية في المستقبل القريب إن شاء اللـــه إلا أننا آثرنا الحديث عن الآداب بتنوعها هنا لقوة ارتباطها ببدايات السلوك، وأن المريد لن يقبل عند المتريثين حتى تختبر صلاحيته في نفسه ومع غيره.

والأدب هو العنصر البارز في تلك المرحلة والدراسة التي تحت أيدينا سلكت مسلك الذين تمهلوا وأخذت بوجهة نظرهم- لا سيما السهروردي لأن هذا المسلك هو ما اتفق مع غالبية الصوفية وما يتطابق مع واقع السلوك عند المريدين ولأنه هو النهج الذي يجعل المريد ينطلق بعد العهد دون عقبات كئود وتبعا لهذا فإن الباب السادس وما بعده من أبواب ستصف وتحلل الخطة الصوفية في التربية فتتناول الآداب بأنواعها، ثم العهد ولبس الخرقة، ثم الالتزام السلوكي بالأوراد، وتلمح خلال ذلك إلى مراحل البدايات والوسط، ثم النهاية التي لا تتوقف عند حد، ولا يفوت البحث أن يشير إلى الوسائط التربوية كالزوايا والربط والخانقاوات، وبذا تكون الدراسة قد استوعبت من وجهة نظرنا عناصر العملية التربوية عند الصوفية كلها.

وأود القول أخيرا بأن الاهتمام بالتربية الإسلامية عامة والصوفية خاصة ضروري في أيامنا لعدة أسباب منها أن للمسلمين تربية تخصهم، وتتسم بالشمول والعموم ودقة النظر فيما تتطلبه العلمية سواء فيما يخص المربي أو التلميذ.

وأيضا فإن في دراسة التربية الإسلامية إظهار للأفكار الخصبة التي حواها تراثنا وغابت عن الكثير، وفي هذا الإظهار تنبيه إلى المتخصصين في هذا المجال أن يلتفتوا إلى التراث مستفيدين، وأن يؤسسوا التربية عندنا على أصول تحفظ لنا هويتنا وثقافتنا وتربط نشأنا بماضيه وتراثه، في الوقت الذي لا بأس معه من الإفادة بنظرات الآخرين شريطة أن تكمل ولا تهدم، وأن تفيد ولا تفسد، وأن تصل ولا تقطع، وأن تحفظ لنا ولأبنائنا صفاء الأصول ولا تعكرها.

والله نسأل أن ينفعنا جميعا وأن يزكي نفوسنا ويتولانا كما تولى عباده الصالحين.

أ.د. عبد الله الشاذلي
رئيس قسم العقيدة والفلسفة
كلية أصول الدين والدعوة طنطا

# الباب الثامن

## مدخل ومنهج

# الفصل الأول

## القيمة الكبرى لموضوع التصوف في الإسلام

### ضرورة علم التصوف كعلم شرعي

ليس التصوف الإسلامي طريقًا عمليًا فحسب يسلكه المريدون ويقطعونه بعد مجاهدة ومكابدة ليصلوا في نهايته إلى ما يشتاقون من التصفية النفسية والتحلية القلبية، حتى يمكن للبعض أن يقولوا: إنه سلوك عملي، وتدريبات نفسية ورياضات روحية، ومجموعة من التجارب والمجاهدات التي لا ترقى لأن تكون علمًا نظريًا له موضوعه ومنهجه ونتائجه.

وقد يحلو لبعضهم أن ينظر إليه على أنه تطبيق لأحكام تقررت في علوم أخرى، وسير على نهج ثبت بعيدًا عن رحابه، وبالتالي فهو نوع من التربية المحضة التي لا تعدو أن تكون سلوكًا عمليًا، وليس له من الأصول النظرية أو القواعد المنهجية أو الثمار العرفانية ما يؤهله لأن ينخرط في عداد العلوم النظرية التي ينبغي أن نفسح لها مجالاً من الوقت في التأليف والتدوين والدراسة والاستنتاج.

ولكن الدارس لهذا العلم عن تؤدة ونصفة يتبين له بجلاء أنه علم يجمع بين النظري والعملي معًا، وأن الجانب النظري فيه لا يقل أهمية عن الجانب العملي مع ما للأخير من قيمة كبرى في نظر الصوفية، وأنه يسبق العمل، ويعتبر ركيزة له، وأصلاً ضروريًا لمن يريد السير على الطريق الصوفي، كما أنه يلازم السالك في مراحل مجاهداته التجريبية ويظهر بوضوح في مراحل النهايات التي تهجم فيها الموارد والأذواق العرفانية على المريد.

وترتبط أصول التصوف النظرية بالدين ارتباطًا كبيرًا حيث تعتمد على المصادر الرئيسية لهذا الدين وتستمد منها لا سيما الكتاب والسنة، وسترى خلال

هذه الدراسة أن عملية التحضير للسلوك العملي، والتجربة التربوية تأتي في رحاب العلوم الشرعية الأساسية كالتفسير، والحديث والفقه، وتكون تلك العملية بمثابة الأصول النظرية التي تحكم سير المريد حتى لا تزل قدماه على الطريق، وهي الأساس العلمي الذي يستضيء به السائر كي يبصر ظلمات النفس، ومجاهل السير، كما أنها الركائز الأولى التي يجب توافرها في كل من يتصدر للإرشاد والهداية من رجال الصوفية، وبدونها لا يعتلي السالك رتبة المشيخة، ولا يرشح للانخراط في سلك المريدين.

ولما كان السالك يلتزم اتباع الأصول الشرعية أثناء التجربة التربوية والنفسية وتهب عليه بين الحين والحين، وفي بداية سيره ووسطه نسائم اللطف الإلهي التي ترطب لهيب المجاهدة وتشجعه على المضي قُدُمًا في السير، وتحفزه على مواصلة الجهاد، كما تهطل عليه نوازل المنح الربانية، والموارد الإلهية عندما يجتاز المراحل الصعبة في البداية والوسط ويصل إلى حالة من الاستقرار النفسي والطمأنينة القلبية، ويتجاوز العقبات التي تحجبه عن السر الإلهي، إذا كان المريد يلزم الأصول النظرية الشرعية أصلاً وأساسًا، وسيرًا واتباعًا، ويذوق المعارف اللدنية بداية ووسطًا، ويكاشف بالأسرار الخفية نهاية ووصلاً.

وإذا كان الصوفية لا يتركون الجانب العملي لاجتهاد كل سالك وفروضه الشخصية وإنما يقومون بوضع القواعد التربوية التي يتبعها المريد عمليًّا بعد ما يتعرف عليها نظريًّا فإن التصوف من هذه الاعتبارات يعد بالبداهة والضرورة علما نظريا له كل ما لدي العلوم النظرية من أصول تخصه وتميزه، ومسائل تفصله عن غيره من العلوم الشرعية.

كما أن ثماره ونتائجه الكشفية يتفوق بها على كل العلوم النظرية التي لا تعتمد إلا على الأصول الأولى، وبالإضافة إلى القواعد اللازمة للعمل لكونه علمًا

لـه سمات عملية وما دام الأمر كذلك فليس هناك علم من العلوم يثمر معارف نظرية لا تتصل اتصالاً مباشرًا بوسائلنا الكسبية سوى علم التصوف.

وليست هذه هي الميزة الوحيدة التي تميز علم التصوف عن غيره قط بل إنه يجمع بين النظر والعمل والتجربة النفسية والشعورية والحضورية، والاستيقاظ الكامل مع الصدق والإخلاص أثناء الأداء العملي للأحكام النظرية، وتلك الميزة لا توجد بين مميزات علم الفقه الظاهري، هذا العلم الذي كرس جهده لإبراز الأحكام الشرعية النظرية دون أن يربط علماؤه بين النظر والعمل على وجه ضروري تقتضيه الأحكام الفقهية ذاتها.

وبجانب هذا فإننا لم نر علماء النحو مثلاً يجرون كثيرًا من الاختبارات على قُصَّادهم من الطلاب الذين يرغبون في دراسة علم النحو، أو ينوع رجال التفسير والحديث فحوصهم العلمية التي تظهر قدرات الطلاب واستعداداتهم لدراسة هذا العلم أو ذاك كما يفعل رجال التصوف مع راغبي الطريق، وطلاب السلوك حيث لا يقبلون المقبل عليهم إلا بعد ما يثبت لديهم بكثير من الاختبارات أنه صالح للسير، وبعدما يقطع القاصد عددًا من المراحل الأولية وبعد ملاحظة ظاهرية وباطنية لـه من الشيخ المربي الذي سيتولى تربيته، كل هذه المميزات لا توجد في غير هذا العلم الذي نُعْنَىَ بدراسته، ونهتم ببحثه، ونسأل اللـه أن يوفقنا لفهمه، وان يصفي منا نفوسنا على طريقه.

ونضيف على ما سبق أن هذا العلم يُعْنَىَ بأهم الجوانب الإنسانية مثل النفس والقلب والروح، ولعل هذه المميزات النظرية والعملية هي التي جعلت علم التصوف محل اهتمام الكثيرين من أنصاره الذين سلكوا على دربه واستفادوا من تجربته، وارتشفوا من أذواقه، ومن المنصفين الذين درسوا مسائلـه وطريقته فتشيعوا لـه عن حكمة، وأنصفوه عن روية.

فهـــا هو ذا السهروردي البغدادي مؤلف كتاب (عوارف المعارف) يبين في حديـــثه عـــن علوم الصوفية أهم نالوا علوم الدراسة الشرعية والنفسية، والوراثية الذوقية، فيذكر أهم درسوا العلم الفرض الذي لا بد منه للعابد، وهو العلم المتعلق بالفرائض الخمسة على أرجح الأقوال وأضافوا إليه علم الحال، وعلم القيام، وعلم الخواطـــر، وعـــلم اليقين، وعلم الإخلاص، وعلم النفس ومعرفتها، وهو من أعز علـــوم القـــوم، وعلم معرفة أقسام الدنيا، ووجود دقائق الهوى، وخفايا شهوات الـــنفس وشَـــرَهِها وشرِّها وعلم الضرورة[1]، ومعرفة حقائق التوبة، وعلم خفي الذنـــوب، ومعرفة السيئات التي هي في الحقيقة حسنات الأبرار، ومطالب النفس بترك ما لا يعني وحث الباطن على حصر خواطر المعصية، ثم بحصر خواطر الفضول.

ثم عـــلم المراقبة، وعلم ما يقدح في المراقبة، وعلم المحاسبة والرعاية، وعلم حقائق التوكل، وذنوب المتوكل في توكلـــه، وما يقدح في التوكل وما لا يقدح، والفـــرق بـــين التوكل الواجب بحكم الإيمان وبين التوكل الخاص المختص بأهل العرفان، وعلم الرضا، وذنوب مقام الرضا، وعلم الزهد، وعلم الإنابة، وعلم المحبة.

ثم علـــوم المشـــاهدات كعلم الهيبة والأنس والقبض والبسط وعلم الفناء، والـــبقاء، والاستتار، والتجلي والجمع، والفرق، واللوامع، والطوالع، والبوادي، والصحو، والسكر.

وهـــذه كلها علوم من ورائها علوم عمل بمقتضاها، وظفر بها علماء الآخرة الـــزاهدون، وحرم ذلك علماء الدنيا الراغبون، وهي علوم ذوقية لا يكاد النظر

(١) أي العلم الذي يبحث فيما يجب على المسلم ضرورة وفيما تفرضه الضرورة قولاً وفعلاً ولبسًا وأكلاً ونومًا.

يصل إليها إلا بذوق ووجدان[1] ويقول عن الصوفية:

هم الذين رسخوا بأرواحهم في غيب الغيب في سر السر فعرفهم ما عرفهم، وخاضوا في بحر العلم بالفهم لطلب الزيادات فانكشفت لهم من مدخور الخزائن ما تحت كل حرف من الكلام من الفهم وعجائب الخطاب فنطقوا بالحِكَمِ... وهم الذين كملوا في جميع العلوم وعرفوها[2].

ويقول: فالصوفية أخذوا حظا من علم الدراسة فأفادهم علم الدراسة بالعمل بالعلم، فلما عملوا أفادهم العمل علم الوراثة فهم مع سائر العلماء في علومهم، وتميزوا عنهم بعلوم زائدة هي علوم الوراثة، وعلم الوراثة هو الفقه في الدين[3].

**نصفة في الشهادة**

ولقد شهد لعلم التصوف ومنزلته بين العلوم رجال يحسبون اليوم – جهلاً- من أعداء الصوفية وليسوا كذلك كالإمام أبي إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الهروي الحنبلي الصوفي المتوفى سنة ٤٨١هـ مؤلف كتاب (منازل السائرين) والذي قام بشرحه ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ في كتابه (مدارج السالكين) حيث سارا معًا في كتابيهما على طريقة الصوفية ومصطلحاهم ومنهجهم.

ولا تخلو كتب ابن تيمية من مباحث تهتم بدراسة التصوف في نواحيه المتعددة مثل كتاب (الرسائل والمسائل) وكتاب (الفتاوى) أما رسالة (الصوفية والفقراء) وكتاب (الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان) فهما معدودان من

---

(١) السهروردي: عوارف المعارف : ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦.
(٢) المرجع السابق .
(٣) المرجع السابق.

كتبه الخاصة بالتصوف كلية، وإن كان منهج ابن تيمية في دراسة هذا العلم ينحصر في الانتصار للحقائق الواضحة التي تساندها النصوص الدينية، والتشجيع للصوفية الذين غلب عليهم الطابع السني كمعروف الكرخي والسري السقطي، والجنيد، وذي النون، وابن خفيف وغيرهم من أجلاء القوم في كل عصر، ولا يهجم إلا على الشوارد من الموارد التي لا يراها تتفق مع الأحكام الدينية المقررة، أو التي لا يقتضيها المطلوب من الدين ضرورة، وقد تحسب من الدين أصلاً ، وليست منه عقيدة، ولا عبادة، ولا خلقًا، ولا تتعدى هذه الشوارد ما جاء على لسان الحلاج من حلول أو ما جاء على لسان ابن عربي ونجم الدين بن إسرائيل وغيرهما من القول بوحدة الوجود.

ولسنا هنا بصدد مناقشة ابن تيمية في فهمه لهذه الأفكار فقد سبق أن ناقشناه ووضحنا وجهة النظر التي تتفق مع ما جاء على لسان أصحابها ومع ما جاء في الكتاب والسنة ولكننا نكتفي بمجرد الإشارة إلى أضيق الحدود التي كان يختلف فيها ابن تيمية وتلاميذه مع الصوفية، وإلى سعة الرقعة التي كان يتفق معهم عليها، وإلى العدد الضخم الذي كان ابن تيمية يجله من بين الصوفيين السنيين، ويقدرهما ، ويسوق آراءهم، ويستشهد بأقوالهم، وكذلك فعل تلاميذه من بعده.

كما تحمس لنفس المنهج أنصار هذه المدرسة كالشيباني والأمير الصنعاني، وظل هذا التقدير ينحدر من أفواه المنصفين وأقلامهم حتى وصل إلى الأستاذ حسن البنا رحمه الله فجعل الحقيقة الصوفية بالنسبة لدعوته ثالث الحقائق بعد السنية والسلفية، إذ يقول: دعوتنا هذه سنية سلفية وحقيقة صوفية؛ لأنهم جميعًا يعلمون أن أساس الخير طهارة النفس ونقاء القلب، والمواظبة على الذكر، والعمل، والاتصاف بالخلق، والحب في الله والارتباط على الخير[1] مما جعل

(١) الأستاذ البنا: رسالة التعليم، وانظر في الفقهين: الكبير والأكبر للأستاذ سعيد حوى ٨٤.

الأستاذ سعيد حوى يقول: ودراسة التصوف ليست غريبة على فكر الأستاذ البنا، ولا يمكن لــه أن يتجاهلــه.

ولعل الأستاذ (حوى) من خيرة الكتاب الإسلاميين المعاصرين الذين فهموا، واتسعت آفاقهم العلمية وخلت صدورهم من ضيق الهوى، وتفتحت أذهانهم على سعة الفهم، وامتدت آفاقهم لتدرك ما يحتاجه المسلم عن استنارة، وعمق وبصيرة، ويقـــيني أنـــه راعه الحملة المسعورة والمستمرة على التصوف والصوفية فهز نفسه بثقل، وتحرك على مضض في البداية، ويمم وجهه شطر التراث الصوفي يتصفحه، ويقلبه متفحصًا ما فيه، واقفًا على أصولــه ومسلكه التربوي ، ولكن كان يدرك خطر تلك المحاولة على نفسه ككاتب ينتمي إلى مدرسة معينة لها اتجاهها وتعمل في الوقـــت الحاضـــر المستمر على تجميع الصف، ووحدة الكلمة لا على توسيع الهوة، وتعميق الخلاف، ولم يخفَ هذا في حديثه بل قد أفصح عن مخاوفه عندما قال:

أمـــا موضــــوع دراســــة علم التصوف، والسلوك فإنه محل المعركة الكبرى والمجـــاهدة والـــتي لا يســـلم المتكـــلم فـــيها من جراح من كل الأطراف على الإطلاق[1].

ولكـــنه عندما قرأ التصوف، تحسس ما فيه من صلة شرعية قوية، وما يحمل من انتماء أصيل لجوهر الإسلام، وما تنوي عليه الحركة الصوفية أو الحياة الروحية في الإســـلام من معارف جيدة وقواعد التربية أصلية، وما يقوم به علم التصوف مـــن اهتمام بجوانب إنسانية تعرض لها الكتاب والسنة ترد بين ثنايا مسائل العلوم الشرعية الأخرى قال: ولولا أن حامل الشريعة لا يسعه أن يفر من وجه الحقيقة، ولا أن يتنكـــب عن تبيانها لفررت من هذا البحث، ولكن حق العلم يفرض عليّ

---

(١) نفسه.

أن أقول ولو لامني الآخرون[1] .

فماذا قال عن التصوف مع اللوم؟ أو خوف اللوم؟

إنه في البداية يبين – وليس في ذلك من جديد – أنه قد نشأت في الملة علوم كثيرة لخدمة الكتاب والسنة منها علوم القرآن، وعلوم الحديث وعلوم اللغة وعلوم التاريخ، والجغرافيا، والطب، كما نشأت وتوسعت علوم ثلاثة وهي: علم العقائد الإسلامية، وعلم الفقه الإسلامي، وعلم التصوف والسلوك والأخلاق، ورافق وجود علم الفقه ظهور علم أصول الفقه الذي يوضح طريقة استنباط الحكم الفقهي ويضبط هذه الطريقة، واقتضى وجود علم العقائد الإسلامية أن يوجد بجانبه علم المنطق الذي يوضح طريقة الوصول إلى الحكم العقلي أو العادي... وكانت نشأة هذه العلوم الخمسة نشأة عادية تقتضيها طبيعة الأشياء ومسار الأمة الإسلامية فلم يكن عجبًا أن نشأت بل من العجب ألا تنشأ.

وإذا استغنى عنها الصحابة لنظافة الفطرة ونظافة البيئة، والتلقي عن رسول الله ﷺ فنحن في أيامنا لا نجد غنى عنها بل إن المسلم ما لم يأخذ حظه من هذه العلوم كلها يبقى غائبًا عن شيء رئيسي ومهم والذي ليس عنده حد أدنى من هذه العلوم الخمسة كل علم على حدة لابد أن تفوته معان أو تذبل عنده معان من حقها أن تنمو، أو تضمر عنده معان من حقها أن تكون أضخم، أو تضخم لديه معان فتأخذ أكثر من حجمها، أو يقع في الغلط في بعض المعاني.

وما نشأ الخلل إلا لأن كثيرًا من المسلمين أخذوا علمًا من هذه العلوم، واستغنوا به جهلاً عن بقية العلوم الأخرى، ولم يلزموا أنفسهم بدراسة مستفيضة للكتاب والسنة، فكان من آثار ذلك خلل كبير.

---

(١) نفسه .

ويقول: وأما عامة الناس فنادرًا ما تجد منهم من أخذ بحظ كامل من كل ما يلـــزمه من دراسات في الكتاب والسنة أو دراسات في العلوم الخمسة التي انبثقت عـــنهما، فكان أن وجد خلل، والحل الذي يرتضيه للخروج من هذه النظريات المحدودة والجزئية القاصرة يكمن في دراسة العلوم الخمسة- إذ هي العاصم للفهم الصـــحيح والدال على المسار الصحيح في الأحكام وطريق استنباطها من الكتاب والسنة[1].

فقـــد اعتـــبر عـــلم التصوف واحدًا من علوم خمسة لها قيمتها ومركزها في تصحيح المسار الإسلامي اليوم وقبلـــه وقرر أن نشأة هذه العلوم لخدمة الكتاب والســـنة، وأنها ضرورية، ولا غنى لنا عنها، وما نشأ الخلل إلا من الفهوم الجزئية والنظرات المحدودة في الأحكام الإسلامية، ولم يَدَّعِ أن علم التصوف ذيل العلوم العلـــوم الخمســـة، بـــل أكد على أنه الجانب المتمم للعقائد والفقه فهو لا يخرج عنهما، فإذا كانت كتب الفقه تتحدث عن أحكام الصلاة فإن علم التصوف هو الـــذي يبحث عن حالة الخشوع فيها وطريقة ذلك وقد سمى الصحابة الخشوع علما فقالوا: أول علم يرفع من الأرض الخشوع.

ويقـــول: وعلم التصوف هو الذي يكمل علم العقائد من حيث إنه الجانب الـــتحققي. وهـــو أيضـــاً الـــذي يكمل علم الفقه في النواحي الباطنية كتعليم الإخلاص، والطريق إليه، بل هو الذي ينمي استعداد الإنسان بالالتزام بالأحكام الفقهـــية، بل إن الإنسان لا يكمل التزامه إلا إذا كمل سيره، ومن ثم فقد تحدث أئمة السلوك عن الفناء في أفعال اللـــه، وعن الفناء في صفاته وعن الفناء في ذاته. فالنتيجة العادية للمعرفة الذوقية للـــه عز وجل هي الالتزام الكامل بأحكامه[2].

(١) نفس المصدر السابق: ٨٨ ، ٩٠ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣

(٢) المرجع السابق.

وعن علاقة التصوف بالنفس يقول سعيد حوى: إن تزكية النفس هي إحدى أمهات أمور التصوف، بل إنها لتكاد أن تكون علمًا على هذا العلم، وهي قضية أُهْمِلَتْ في هذه الأمة تقريبًا إلا عند هذه الطائفة مع أنها من المقاصد الرئيسية لبعثة الرسل عليهم السلام قال تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَـٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: ١٥١].

وإنك نادرًا ما تجد من يتكلم في شأن تزكية النفس وهو عارف ماهية هذه التزكية وطريقها من خارج هذه الطائفة، ولكي يكون الأمر واضحًا فحاول أن تقارن بين آثار علماء المسلمين خلال العصور، وأخص منهم من تكلم في هذا الموضوع فإنك لا تجد إلا القليل من خارج هذه الطائفة أعطى هذا الموضوع حقه، أو أغناه[1] ويتهم مدرسة ابن تيمية بالجفاف في هذا الموضوع، وما وجد عند ابن القيم لا يرجع إلا إلى تلك المدة الزمنية التي قضاها مع الصوفية قبل أن يلتقي بابن تيمية[2].

ويقول مرة أخرى: وعلى كل حال فإن قضية تزكية النفس، وتقوى القلب، والمراقبة في العبادة، والتحقق بمقامات الإيمان والإسلام، والإحسان، والتقوى والشكر شيء رئيسي، وتذوق أجزاء العقيدة وأصولها شيء لا بد منه، وهي معانٍ تحدثت عنها نصوص الكتاب والسنة ، والصوفية هم أكثر الناس بحثًا واستقصاءً عن طريق التحقق بهذه المعاني، وهم الذين سجلوا دقائق السير للوصول إلى هذه المعاني، فإذا قيد هذه المعاني كلها الحق والعلم فلا حرج أن نأخذ، وأن نربي، وأن نفيد وأن نستفيد.

---

(١) حوى تربيتنا الروحية : ٤٧ ، ٤٩.

(٢) نفس المرجع السابق: ٤٥.

ثم يواصل الحديث قائلاً: إن نشأة علم يبحث أحوال الصحة والمرض والقلب والنفس وطرائق الصحة، وأنواع المرض شيء عادي وأن التصوف في الأصل هو علم السلوك إلى الله عز وجل على ضوء الكتاب والسنة وعلم التحقق بالأخلاق العظيمة، والتخلي عن الأخلاق الدنيئة على ضوء الكتاب والسنة، هو علم التحقق بالمشاعر والعواطف الإسلامية الصادقة إن في العقائد أو غيرها على ضوء الكتاب والسنة، وهو علم من أدق العلوم وأكثرها ضرورة للإنسان، وهو العلم الذي يحتاج الإمام فيه ما لا يحتاجه غيره لأنه إمام عمل[1].

وينبه على أن كتب الفقه والعقائد خلت من دراسة وتفصيل علوم القلب والنفس والشعور واضطلع بها علم التصوف وحده، كما يوضح بصورة لا تقبل الشك أو الارتياب أن مسألة التحقق بالأحكام سواء في الفقه أم في العقائد أم في الأخلاق هي من خصوصية الصوفية والعلماء العاملين فيقول: والعلماء العاملون والصوفية المحققون خلال تاريخ هذه الأمة هم الذين احتمع لهم الفقه والتحقق بآن واحد. ما هو الإيمان؟ وما حقيقته وكيف التحقق بذلك؟ وما الإسلام وما حقيقته؟ وكيف التحقق بذلك؟ وما الإحسان؟ وما حقيقته؟ وكيف التحقق بذلك؟ ما التقوى؟ وما حقيقتها؟ وكيف التحقق بذلك؟

وقل مثل ذلك في الصبر والتسليم، والرضا، والتوكل، ومحبة الله، والإخلاص، وقل مثل ذلك في الحلم والكرم والعفة والتواضع وعدم الاستشراف لما في أيدي الآخرين، والزهد والورع والخشوع... وقل مثل ذلك في آداب الظاهر والباطن أو في الصلاة أو في الزكاة أو في الصوم أو في الحج أو في السفر أو الجهاد أو في التناصح والمذاكرة أو في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو في أدب الصحبة والجوار أو في البر وصلة الأرحام إلى غير ذلك مما تحدثت عنه النصوص.

---

(١) حوى: في الفقهين الكبير والأكبر: ١٢١ ، ١٢٢.

## الفقه الصحيح للنصوص

والـتحقق الصحيح بها يمثل الأخذ الكامل للكتاب والسنة، وقد بذل العلماء الربانيون كامل الجهد للتحقق بالكتاب والسنة لتبقى معانيها حية تتمثل في أناس هـم محل القدوة خلال العصور وبذلك كلـه بقي ويبقى الإسلام حيًّا ولا يأتي الخلل إلا من فهم خاطئ أو قاصر[1].

ولما كان علم التصوف على هذا النحو موضوعًا ومسائل، ودراسة وتحقيقًا، وحـياة وروحًا، وسلوكًا وتربية، وتزكية وخلقًا فإنه يرى أن الصوفية بسلوكهم وعلومهـم وتحققهم كانوا يحاولون إرجاع عصر الصحابة فيقول: لقد كان جيل الصـحابة يصحب عنده العلم العمل، وكان لـه حالـه القلبي وسمته الأخلاقي والسـلوكي، وضـعف على مر الزمن العمل، وضعف الحال القلبي والسمت الأخلاقـي، وهمـا المظهر الأعظم لهدى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومن ثم وجـد التصـوف الإسلامي كمحاولة لإرجاع الأمر إلى نصابه في قضية العمل الظاهـري والحال القلبي للمسلم، ثم سار هذا التصوف في طرق وتعرجات حتى قـال ابن عربي نفسه: احذر هذا الطريق فإن أكثر الخوارج منه، وإنما هو طريق الهلك والملك فمن حقق علمه وحالـه فقد نال عن الأبد وإلا فقد هلك مع من هلك[2].

واضـطلاع الصوفية بمسائل هذا العلم ضرورة، وقيامه ضروري، وإن الذين يحاربون التصوف بإطلاق مخطئون، وإنه لا يصح للمسلم المعاصر أن يستقبل اسم التصوف بتشنج، ولا يصح للمسلم المعاصر أن يستقبل اسم السلفية بتشنج وإنما عليه أن يكون ذا إدراك شامل يضع به كل شيء ضمن حدوده، وإني على يقين

(١) تربيتنا الروحية: ٥١.

(٢) في الفقهين الكبير والأكبر ٨٤ ، ١٢١ ، ١٤٨.

من أن سعيد حوى أذهلته حقائق التصوف عندما وطئت أقدامه بحذر رياض الصوفية، وتشربت نفسه أذواقهم، ولما تثبت من موقفهم أنس لهم، واستوطن عندهم طويلاً، وجمع الأسانيد والأدلة القوية على صحة طريقهم فلم يجد بدًّا أو حرجًا من الإفصاح عنها مجاهرًا بالحقيقة، معلنًا عنها، وليغضب من يغضب طالما أنه يتحمس للحق ويغار عليه، وطالما أنه قد عرف الحق لذاته بعيدًا عن سلطة الرجال وهيمنتهم الفكرية.

كما أني على يقين من أنه في كثير من الأفكار البارزة التي سقناها كان متأثرًا بالسهروردي البغدادي، ذلكم الصوفي الذي امتلأ سنة من مفرق رأسه إلى أخمص قدميه كما وصفه ابن عربي، ويمكنك أن تتحقق من تأثير السهروردي في تحليل وتفصيل علوم الصوفية الذي قدمه لنا سعيد حوى إذا تصفحت الباب الأول والثالث من كتاب (عوارف المعارف) للسهروردي. فستجد أن حوى كان يتبع خطا السهروردي مقالة مقالة[1].

### دفعة بعد وقفة

وقد يقول البعض لم استطردت كثيرًا مع الأستاذ حوى وأسهبت إلى حد ما في ذكر النصوص المقتبسة من كتبه، أو المنقولة منها حرفيًا، والتي تؤيد وجهة النظر الصوفية، ولم تفعل ذلك مع كتّاب الصوفية أنفسهم، مع ما لك من ميل شديد إلى المصادر الرئيسية، وحب كبير لكتب التراث، والتي لا نعدل عنها إلا لكتّاب جدد متخصصين، أو دارسين معاصرين مجيدين مع شرط سلامة وانتهاج النصفة في البحث وتحري الحقيقة بعيدًا عن الهوى والعصبية، والجزئية والمحدودية الضيقة؟.

---

(١) السهروردي : عوارف المعارف : ٤٤ ، ٥٢.

ومــع جــواز توجيه هذا التساؤل إلا أني لا أخفي تعمدي لهذا الاستطراد لأسباب كثيرة: منها ما هو منهجي، وما هو ديني حركي، وما هو علمي صرف.

أمــا مــا يتعلق بالمنهج في الفكرة والدعوة فإننا رأينا معًا أن حوى يعبر عن روح المدرســة ومــنهجها الــتي ينتمي إليها، تلك المدرسة التي لا تنتهج طريق التعصــب الفكري، ولا تحصر فهمها في نطاق ضيق من النظر، ولا تقتطع جزءًا مــن أحكــام الإسلام، وإنما ترمي بطرفها ناظرة إلى الساحة الإسلامية الرحبة، وتتــبنى النظرة الشاملة في فهم الإسلام، وتنأى بعيدًا عن مواطن الخلاف الفرعية بــالذات، ولذا فعلى جميع أفرادها، والمنتمي إليها أن يستمسكوا بهذه الروح التي كانت تشع من أقوال مؤسسها الأول، وهو المرحوم الأستاذ البنا، والتي بدت من خلال أحاديثه الفياضة، وتوجيهاته الصريحة ولا تدفعهم الرغبة في تجميع صفوف الحركة الإسلامية على التنازل عن أساس هام من الأسس التي شيدت عليها هذه المدرسة.

وَلَكَمْ كان الأستاذ حوى جريئًا شجاعًا وهو يعود بالنفوس المسلمة إلى هذا المنهج، ويستحث الآخرين على أن يدرسوا دراسة مستفيضة، وأن تكون النظرة الإســلامية عامة، لا يغفل فيها جانب لحساب آخر مهما كان المتروك قليلا أو بســيطًا لأن الإسلام بناء متماسك لا نأمن إذ نحن أهملنا لبنة منه أن يتداعى البناء كلــه بعــد ذلــك وإعلان حوى عن هذا المنهج تصحيح عميق لمسار حركة إسلامية كبرى كاد كثير من المنتمين إليها يهملونه في زحمة الأحداث.

وتحت ضغط العوامل الخارجية، والعوامل المحيطة في ذاتهم من ناحية أخرى، وإرضاء بعض أنصارهم في البيئة الإسلامية طورًا آخر، وتقديري لهذا المنهج الذي أفصح عنه سعيد حوى راجع إلى سلامته وإلى التوافق الكبير بيني وبينه، فإن الذين يخــالطونني ويعرفون رأيي قد علموا في أكثر من موقف خاص وعام أنني ناديت بهذه الروح الإسلامية، والفهم الواسع منذ بضع سنوات، وكان لي فهم في علاقة

التصوف بالإسلام، وعلاقة الحركة الإسلامية به لا يخرج عما أفصح عنه سعيد حوى، وذلك قبل أن يكتب هذا الأخ الكريم حرفًا واحدًا في كتابه «جولات في الفقهين الكبير والأكبر» وكتابه «تربيتنا الروحية» ولكن الهوى يعمي ويصم، إذا سلم الأخ الكاتب من النقد والتجريح لدواعي ذاتية بحتة فإنني لم أسلم من النقد الصريح، والهمز واللمز الخفيفين، غفر الله لي ولمن جرح أو همز أو لمز.

والمهم بعد هذا أن نستفيق على صوت الحقيقة وأن نبني علاقاتنا -كمسلمين- على أساس من حسن النية، وسعة الصدر، والنظر الشامل لا على أساس من المواقف الشخصية، والرغبات الخاصة، وأن نقيم تجمعنا على اعتبارات الحاجة الماسة للإسلام والمسلمين من تجمع لا تفرق، ومن توحد لا تمزق ومن تماسك لا تصدع، ومن حسن عرض لحقائق الإسلام لا تشويه لظاهره وباطنه، ومن تقديم صورة واضحة عن الفهم الإسلامي لشبابنا الغض الذي يتيه بين ضيق الفهم ويتخبط بين قصور النظر.

ولنرحم هؤلاء الناشئين من أصحاب القلوب النقية والهمم العالية، والروح الوثابة الذين قدر لهم أن يفيئوا إلى أمر الله بتوفيق منه وحده على طريق عز حادية، وكثر أدعياؤه، وعصفت تياراته الداخلية والخارجية، وإن نحن فعلنا ذلك أسدينا خدمة جليلة للجانب الحركي للحركة لجيل الدعوة الإسلامية في الوقت الحاضر ونكون قد قدمنا منهجًا شاملاً ونظامًا ثابتًا للحركة يضيئان السبيل أمام السائرين، ويثبتان الخطا على الطريق الواحد.

وأما الدواعي المتعلقة بالناحية العلمية الصرفة فإنها تكمن في بيان الأهمية الروحية التي يقوم بها علم التصوف سواء في موضوعه الذي يبرز جانبًا هامًا من الجوانب الإسلامية التي لم تجد لها مكانًا فسيحًا في العلوم الأخرى على نحو ما رأيت آنفًا، أم في طريقة تربيته التي لم يدانه فيها علم من العلوم، و لم تساوقه فيها

مدرســـة من المدارس العلمية الأخرى التي نشأت في الإسلام، أم في منهجه الذي راعـــى المدارك الإنسانية كلها، ومن ثم فإن التصوف من هذه الاعتبارات المعرفية لا يمكـــن الاســـتغناء عنه في تربية أنفسنا وشبابنا، ولا يجوز إهمالـــه فضلاً عن الهجوم عليه.

# الفصل الثاني

## صلات التصوف ببعض العلوم

### صلة التصوف بالفلسفة

بعد أن بينا صلة التصوف كعلم بالعلوم الأساسية في الإسلام، وضرورته ككل في تعميق الجانب الروحي ننتقل الآن إلى علاقة التصوف بالفلسفة وأقسامها، وما دام هو علمًا شرعيًا فلم يدرس في إطار قسم الفلسفة؟ وما الروابط وأوجه الشبه التي تجمع بينهما في تصنيف علمي واحد؟

لا يختلف أحد على أن التصوف علم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة كما هي عبارة ابن خلدون في مقدمته في صدر الباب الذي عقده للحديث عن التصوف كعلم، وهنا اتفاق على صحة وصدق هذه العبارة، ولكنه مع ذلك يدرس ضمن العلوم الفلسفية لاشتراكه معها في دراسة المسائل المتعلقة بالذات الإلهية وما وراء الطبيعة، كما أن لعلم التصوف اهتمامًا واسعًا بنظرية المعرفة لا سيما الجانب الذوقي منها.

وأيضًا فإنه يطلق عليه علم النفس الإسلامي لشدة اعتناء رجاله بالنفس وشهواتها، وعوائقها وحجبها، وتصفيتها وتزكيتها، وكثيراً ما يذكر عنه أنه علم الأخلاق لما ورد على ألسنة شيوخه من القول: بأنه التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء، ومسائل الألوهية، ودراسة المعرفة بوسائلها وحدودها وإمكانها، والبحوث الأخلاقية، وعلم النفس بفروعه قبل أن يخضع للتجربة، كلها من صميم موضوعات الفلسفة بل هي عينها، فموضوع التصوف وبحوثه هي نفسها مسائل الفلسفة وإن كانت طريقة التناول وأسلوبه تختلف من التصوف عن الفلسفة.

فبينما نجد الفلسفة تنحو نحو الحس فتعتمد عليه وتجله، أو تركن إلى العقل وتطلق له العنان، وتنأى بعيدًا عن المقيدات الاجتماعية أو الدينية محررة من كل ما سوى النظر العقلي المجرد الذي ارتضته منهجًا وطريقًا، وتعبدت في محراب تأملاته، إذا بعلم التصوف لا يرتضي غير الشرع أصلاً ومنبعًا وحكمًا على كل إنتاج إنساني، وعليه تقوم جميع النظرات الصوفية السنية وتتأسس.

وتحتكم الأذواق والواردات الصوفية لأحكام الشرع ولا يقبلها أصحابها إلا بشاهد من دين، وإقرار من شريعة، فبداية التصوف شرعية تأسيسية، ووسطه تطبيق ديني، ونهايته منن وعطاء تخضع لتصريح الإسلام وقبوله، والصوفي لا يتعبد بتأملاته في خلواته، وإنما بطاعته ونوافله حسب أوامر دينه، والحس والعقل لديه سبيلان للكسب ولكنها ليست نهاية المعرفة بل إنه ليتطلع إلى النور يشع في قلبه يكشف له ما وراء حجب الحس، وما فوق إدراك العقل، إنه يتطلع لأن يقرأ بنور بصيرته سطور الغيب هبة ومنحة من الله بعدما يقوم بمجاهدات طويلة، وبعد ما يقطع العقاب الكئود.

## صلته بالتربية

وأما علاقة التصوف بالتربية فإنها علاقة أصيلة وجوهرية ولا نجافي الحقيقة إذا قلنا إن هذا العلم لا يؤتي ثماره المنشودة، وأذواقه المرغوبة، ولا ينهض بموضوعه في علاج النفس والقلب وإثراء الروح إلا بانتهاج أسلوب التربية الصحيح، ولذا فالتربية هي الصيغة النظرية المتمثلة في مجموعة القواعد السلوكية ومصطلحاتها وآدابها وعلاقاتها، وهي التجربة النفسية الشاقة التي يعانيها السالك للتخلص من غشاواتها وحجبها وأدرانها وعوائقها وعوارضها، مطبقًا بأقصى درجة فرائض ونوافل الشرع، ومتخلقًا بأحسن الأخلاق وهو يعبر من مرحلة البداية إلى ما فوقها غائصًا في أعماق نفسه باحثًا عن الشوائب، منقبًا عن الأعشاب الضارة التي تمنع بذور الصفاء من إنبات المعرفة الموفقة، حريصًا كل الحرص على مراقبة نفسه

ومحاسبتها، وحارسًا لقلبه عن التغير، مراقبًا لجوارحه عن الفتور، متورعًا عن الشبه والحرام، زاهداً في كثير من الحلال إلا ما دعت إليه الضرورة وألزمته إياه الحاجة، قاضيًا لغيره على نفسه، متهمًا إياها، متعللاً عن الغير معتذرًا لــه عن خطئه قبل أن يعتذر.

ولــيس هناك تصوف بالمعنى العام الذي يتحقق بالجانب السلوكي لا الجذبي إلا إذا كان هناك تربية فهي الأسلوب العلمي والنفسي الذي يتوسط بين تحصيل العلــوم الشــرعية وبين التحقق بها والاستفادة من هذا التحقق استفادة تدر على السالك حسًا رقيقًا، وذوقًا مرهفًا، ومعرفة مباشرة، وعلمًا غيبيًّا واكتساب العلوم الشرعية في بداية الطريق حق، والثمار العرفانية الذوقية في النهاية حقيقة مرغوبة،

ولا يــتحول الحق في البدايات إلى حقيقة مذاقة إلا تحت نير المجاهدة، وشدة المكابدة ودقة التربية، والاستقامة في السلوك، والخضوع لأوامر شيخ مجرب واصل والــتأدب معــه، والانصياع لتوجيهاته، وتنفيذ إرشاداته، والانضمام إلى مدرسة الشيخ بكل ما فيها من منهج تربوي وعلمي، ومن أوراد ومواد تربوية: نظرية أو عملية يلتزم بها السالك في سيره وتحدد لــه المراحل.

فــلا ينــتقل إلى مرحلة قبل أن يجتاز بقوة المرحلة السابقة، وقبل أن يقطع بــنجاح المهام التي أوكلته إليه فيها، وأثناء مكثه أو تردده على المدرسة الصوفية الــتي انضــم إلــيها يعاشر ويخدم ويصاحب ويحب من حولــه ويستفيد منهم ويتأدب معهم، كل هذا يتم من خلال أستاذ ورباط أو زاوية تقوم مقام المدرسة، ومــن خلال منهج دراسي يتمثل في الأوراد والأذكار القولية وقربات وعبادات عملية، وصمت وخلوة وجوع وسهر ومجاهدات نفسية.

## بعض مميزات التربية الصوفية

والتربية الصوفية مع أنها تتوافر فيها الشروط والمجالات والمؤسسات والوسائل المطلوبة في كل عملية تربوية كضرورة معلم بشري أو غيره وكوجود مؤسسات تربوية كمدرسة أو زاوية وكمنهج ومرحلة، وكخطة دراسية ومواد تتناسب مع كل طالب ومريد إلا أنها تختلف عن التربية بمفهومنا الحديث في نواح شتى سنبينها أثناء دراستنا لعملية التربية الصوفية.

وعلى كل حال فإنه بادئ ذي بدء نعترف أن عملية التربية لدى رجال القوم تشترك مع التربية الحديث في المضامين الرئيسية، والمطالب الأساسية التي تقتضيها أي عملية تربوية من ناحية المدرس والتلاميذ والمناهج والمؤسسات وصلة التربية بالمعرفة والأخلاق والعلوم والدين، وتلعب الصحبة في كل منهما دورًا هامًا، كما أنهما ينظران بعين التقدير للطبيعة الإنسانية ولا يهملانها، وتهدف كل منهما لتكوين الفرد وتهذيبه إلا أنه يجب التنبيه على أن التربية الصوفية نوع فريد بين الفلسفات التربوية كلها لما تحمل من مميزات جوهرية:

١- منها أنها تتميز بالحرية في اختيار القواعد والطرق التي تتبعها بعيدًا عن الخضوع لأفكار أو نظم مقننة، أو الامتثال لمذاهب سياسية أيًا كانت صبغة تلك المذاهب وألوانها، فهي ترفض أشكال التيارات السياسية من أموية أو عباسية، أو شيعية، كما ترفض الفرق الأصولية كالخوارج والمعتزلة والأشعرية، ولا تنصاع في سيرها للأفكار الجاهزة التي تتبناها هذه المذاهب أو تلكم الفرق.

وكذلك لا تخضع دور التربية الصوفية ومؤسساتها لما تخضع له المدارس النظامية قديمًا وحديثا، مثلما خضعت مدارس بغداد في عصر الدولة العباسية، ومدارس مصر في عصر الدولة الفاطمية لوجهات النظر المتعلقة بالأنظمة السياسية

القائمة آنذاك، وكما تخضع المؤسسات التربوية الحديثة للمذاهب والأحزاب والفلسفات التي تسود المجتمعات المعاصرة.

وخضوع العملية التربوية لأفكار مقننة يقيدها ويحد من انطلاقها ويغل من جوانبها الروحية، وينعكس ذلك على التلاميذ الذين يشكلون تشكيلاً يتفق مع الخطوط السياسية المقننة لا مع ما تقتضيه طبائع الطلاب ورغباتهم وميولهم واستعداداتهم، ولقد اتسمت التربية الصوفية بالانطلاق وعدم الخضوع أو التقيد إلا لمبادئ الإسلام وأحكامه الفسيحة التي تستوعب جميع الميول، وتستغرق كل الاستعدادات، ولا يجد الطالب فيها ضيقًا أو حرجًا أو تحديدًا من طاقاته، وتعطيلاً لقدراته، ومثل هذا الانطلاق هو الاتجاه الذي يطالب به فلاسفة التربية الحديثة، ويجتهدون اتباعه[1].

٢- وأيضًا فإن من أهم المميزات التي تميز التربية الصوفية الاهتمام بالحرية الإنسانية في شكل عام وشامل، فليست الحرية لديهم ممارسة مع الآخرين لا يعتدي فيها طرف على حقوق الطرف الثاني، ويزاول فيها كل فرد نشاطه بلا ضغوط من جهة مساوية أو فوقانية متسلطة، وإنما الحرية في نظر الصوفي هي تخلص من أسر النفس، ومن التقيد بالذاتية، ومن الخضوع لأنانية الهوى والشهوة وتسلطهما، هي تخلص من سلطات الأنا المستبد، وانفكاك من قيود الشهوانية الطاغية، وتعامل مع الفطرة النقية.

والحرية في هذا الجانب الذاتي ليست استجابة لمطالب النفس وتعبيرًا عن إرادتها، وإنما هي مقاومة لجوانب الشر والسوء، وفناء لإرادة الهوى، إنها تنازل حار، وفقدان حاد عن رغبات مؤقتة، وعن مطالب محدودة، وتخلص شاق من

(١) فيليب فينكس: فلسفة التربية ١٧.

متع تزول، بغية التحقق بالحرية الدائمة، والاستمتاع بالرغبات المستمرة، وإنه كما يصح أن يحارب الإنسان عدوًا خارجيًّا لينال حريته التي سلبها الغير منه، وطغى عليه باستبداده له، فإنه كذلك يصح أن يحارب عدوه الذاتي المستبد الذي يحاول من داخله أن يقوض نقاءه، وصفاءه وأن يدفن جوهره، النقي بين كومة من المفاسد والشرور وأن يذري بأصالة الفطرة بين عاصفة الجموح والشرور.

وإنه كما يتحمل الثائر على الغير في سبيل حصوله على حريته من يد المستغل فإنه عليه كذلك أن يتحمل آلام مجاهدة، وحرقة المكابدة ليظفر بحرية ذاته بعيدًا عن أمراض الأنا، وعلل الذاتية، إن المجاهد لنفسه يفر من استبداد ذاته إلى استئثار الحق لكيانه استئثارًا يجعله ممتلئًا بالنور مغمورًا بالأسرار، وفي هذه اللحظة لا يحس بضيق الاستبداد وخناق التبعية، وإنما يستشعر نعيم السعة ولذة القرب، ووفرة العطاء، وثراء المد، وينعم بجوار الغني الذي يكرم من أقبل عليه ومن تخلص من أنانيته ليجاور الغني الواسع، ذا الفضل والجاه.

ولك أن تفهم في الحرية فهمًا آخر فتقول: إن الحرية التي ينشدها الصوفي من وراء مقاومته لنفسه وتخلصه منها نوع من الأنانية الراقية، إنها هنا حرب لأنانية أدنى لتحقيق أنانية أعلى تستمتع فيها الذات بمطالب أرقى، ولذائذ أسمى، فكأن الذات تحارب نفسها، الوجه الراقي يحارب الوجه الرديء، والأنانية الأعلى تجاهد الأنانية الأدنى، فعنصر الأنانية لا يغادر مقاومة النفس لأنانيتها السفلى في بداية السلوك ووسطه، اللهم إلا إذا تجرد الإنسان تجردًا كاملاً وانفصل تمامًا عن أنانيته، واتصل اتصالاً قويًا بالربوبية عندئذ يهتف من أعماقه: سواء عندي أن تقذف بي في رياض الجنة أو تؤدي بي في حضيض النيران فإني أحبك على أي حال.

في هذه الحالة يكون قد حطم أسوار الأنانية كلية، وتبدل الوجهين معًا،

ونسي في جنب اللـــه كل شيء، ولكن من المعلوم أن تلك الحالة الراقية لا تدوم طويلاً لدى الصوفي، وإنما يذوقها حالاً بعد حال ووقتًا بعد وقت، أما الذي يغلب علـــيه بعد المجاهدة فهو بقاؤه بالأنانية العليا مسلوبًا عن الأنانية السفلى وأدرانها وشهواتها، وتلك الحالة الغالبة هي التي يسعى إليها معظم رجال الطريق، وهي التي يقطعون مراحل التربية من أجلها، فإن ظفروا بما فوقها فذاك خير، وأحب ، وإن بقـــوا في لذائذها فحب وكرامة، وإن حرموا في المنـــزلين فخسارة وسلب وطرد وندامة، وقانا اللـــه شر الأخيرة، ووقى السالكين شرها.

والحـــرية الصوفية ليست انتصارًا على العدو الذاتي والنفسي فحسب، وإنما هـــي مقاومة لتوجه النفس نحو الغير والركون إلى ذلك الغير، أو التطلع إليه، أو الخضوع لـــه، هي فطم النفس في ذاتها أولاً، وفطمها عن الغير ثانيًا بحيث لا ترى لهـــذا الغـــير المخلوق يدا عليها، ولا منة منه، ولا يخالجها في أعماقها رغبة فيما عـــنده، وإن أعطـــى الغـــير أو منع فليس منه وإنما الكل من اللـــه، ومن الجدير بالذكـــر هنا أن الحرية الصوفية مع الغير هي سلب وقطع عما في يده، وإعراض عمـــا يملـــك، وهي مع ذلك وبالإضافة إليه بذل وعطاء لذلك الغير، هي ليست معاملـــة بالمثل، بل بالحسنى وهي ليست طلبًا للعوض بل بذل بلا انتظار، وعطاء لذلـــك الغـــير بلا افتقار، إنها تنازل النفس للغير عن حقها، وبذل الحق والجميل والزيادة لذلك الغير، وهي في الوقت ذاته ردع لتعدي الغير، وقهر لظلمه، وجهاد لاستبداده، وتحطيم لنوازعه عندما يعتدي على الحقوق، أو يتجاوز الحدود.

ومـــن الواضح أن الحرية في شقها مع الغير مبنية على الشق الذاتي ومؤسسة علـــيه، وهي بهما معًا تحقق بالعبودية الكاملة للـــه وحده، ويستدل القشيري في رســـالته عـــلى حـــال الحرية بقوله: ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ

خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر:٩]، قال: إنما آثروا على أنفسهم لتجردهم عما خرجوا منه وآثروا به[١].

ويقول حارثة معبرًا عن الحرية من الدنيا والتخلص منها: عزفت نفسي عن الدنيا فاستوى عندي حجرها وذهبها، وإلى مثل حال حارثة يذكر يحيى بن معاذ الرازي «٢٥٨هـ» والجنيد المتوفى «٢٩٧هـ» وأبو علي الزقاق «٣٩٠هـ» ويقول القشيري: الحرية أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات، وعلامة صحته سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء فيتساوى عنده أخطار الأعراض[٢] والذي أشار إليه القوم من الحرية هو ألا يكون العبد بقلبه تحت رق شيء من المخلوقات لا من أعراض الدنيا، ولا من أعراض الآخرة فيكون فردًا لفرد لم يسترقه عاجل دنيا، ولا حاصل هوى، ولا آجل منى، ولا سؤال ولا أقصد ولا أرب ولا حظ.

وربما توهم البعض سقوط التكاليف عن الصوفي الذي تحرر من رق عبوديته عندما يسمع شيخًا كالجنيد أو بشر الحافي المتوفى «٢٢٧هـ» يبين كل منهما أن الحرية هي الاستراحة من العبودية، وذلك مردود لأن المراد من الاستراحة عدم الاشتغال بأعباء العبودية ومطالبها الدنيوية وتفويض الأمور كلها لله، ولذا اضطر القشيري إلى أن يقول: واعلم أن حقيقة الحرية في كمال العبودية فإذا صدقت لله تعالى عبوديته خلصت عن رق الأغيار حريته فأما من توهم أن العبد يسلم له أن يخلع وقتًا عذار العبودية، ويحيد بلحظة من الأمر والنهي وهو مميز في دار التكليف فذلك انسلاخ من الدين[٣].

---

(١) القشيري: الرسالة ١٠٨، ١٠٩.

(٢) المرجع السابق.

(٣) نفس المصدر: ١٠٩.

وذكر الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ) أن الحرية لا تعني انسلاخًا وإسقاطًا للعبودية بل هي تخفيف من أعباء العبودية العادية ومشقتها ومن تخفف من هذه الأعباء يصير محمولاً لا يلحقه بقلبه مشقة وإن كان متحليًا بها شرعًا(١).

والحرية التي يتحقق بها العبد ترتبط ارتباطًا كبيرًا بالتربية الصوفية، إذ الصوفي لا يتخلص من الهوى أو الدنيا أو الغير إلا بعد ما يتتلمذ على أيدي شيخ يسلكه ويبين له عثرات الطريق ومزالقه، وأمراض النفس وعللها،وتلك الميزة في تحصيل الحرية من خلال التربية عند رجال الطريق ما زالت هدفًا رئيسيًا يسعى لتحقيقه رجال التربية الحديثة.

يقول الدكتور النجيحي ملخصًا وجهة نظر فيليب فينكس: فالكفاح من أجل الحرية كان وما زال الهدف الأسمى لكل حرية ثورية عبر الأجيال الإنسانية، وحيث إن التربية عملية توجيه لنمو الأفراد وحيث إن الحرية أساسية في تحقيق الذات الحقيقية فإن من أهداف التربية نمو الحرية، فناتج التربية يجب أن يكون الإنسان حرًّا(٢).

ومهما حققت التربية الحديثة تقدمًا في نمو الحرية فلن تكون سوى تخليص الفرد من الأفكار المفروضة، وإطلاق مطالبه ورغباته بدون تقييد ولن تصل إلى سمو المعاني التي تحدثنا عنها في مفهوم الحرية الصوفية المرتبطة بالتربية عند رجال الطريق الصوفي ومريديهم.

٣- ومن المميزات الحقيقية في التربية الروحية أنه وإن وجدت قواعد عامة يتبعها المريدون في كل مدرسة، ولدى كل شيخ إلا أستاذ يقترح حلاً يرتضيه إزاء

---

(١) نفس المصدر.

(٢) فينكس: فلسفة التربية.

المسائل التي تجد بين مرديديه ومن هنا تكثر الحلول المقترحة أمام المسائل ذات الطابع الواحد وتسلم العملية الصوفية من الحلول الجاهزة التي تقدم للمسائل التي تعترض التربية الحديثة على رغم اختلاف المجتمعات والبيئات ومشارب وطبائع التلاميذ.

### هدف تلك الدراسة

ولما كانت التربية الصوفية على هذا النحو من الأهمية، ولما قامت به من دور فعال في تثقيف وتهذيب وتسليك المريدين، ولما امتازت به من مميزات نبهنا إلى بعضها وسنواصل سرد البعض الآخر، ولأن الطرق الصوفية في أيامنا قد تخلت عن مهمة التربية الصحيحة،واكتفت بضم أعداد كبيرة من الدراويش فينقادون لمشايخهم أو أولاد مشايخهم انقيادًا كليًّا دون أن يقدم إليهم زاد علمي أو تربوي يكفل لهم النجاح في مهمتهم الصعبة التي يريدون بدءها وصولاً إلى ربهم بعد الانتصار على النفس والهوى والشيطان لهذا كله أردت أن أضع بين يدي الدارسين والطالبين والحاقدين والناقدين صورة صحيحة لقواعد التربية وأسلوها ومجالها عند الصوفية كي تكون تنبيهًا لمحبي الطريق وقُصَّاده، وإيقاظًا لمن يتصدر المريدين ويقودهم، وتبيانًا لما عليه الصوفية الحقيقيون في تربيتهم لكل من تسول له نفسه في الهجوم على الصوفية من واقع ما يراه يجري على ساحاقم في أيامنا هذه، وشرحًا وتفصيلاً لمراحل السلوك ومناهجها لمن أراد أن يستفيد ويفيد ويهتدي ويهدي على ضوئها.

وإني أذكر الجميع بما قاله الإمام الغزالي «٥٠٥هـ»: ويظهر أن المانع من الوصول عدم السلوك، والمانع من السلوك عدم الإرادة، والمانع من الإرادة عدم الإيمان، وسبب عدم الإيمان عدم الهداة والمذكرين، والعلماء بالله تعالى الهادين

إلى طريقه والمنبهين على حقارة الدنيا وانقراضها وعظم الآخرة ودوامها[1].

وأيضًا فإنه قد صار ضعف الإرادة والجهل بالطريق ونطق العلماء بالهوى سببًا لخلو طريق الله تعالى عن السالكين فيه، ومهما كان المطلوب محجوبًا، والدليل مفقودًا، والهوى غاليًا، والطالب غافلاً امتنع الوصول، وتعطلت الطرق لا محالة[2] وحسبنا مع عزة الدليل وندرة الهداة الواصلين، وغفلة المريدين أن نقدم هذه الدراسة بما تحمل من بيان وتفصيل، وبما تشتمل عليه من ضرورة الشيخ وتكوينه وإعداده، وحقه وواجبه، وآداب المريدين وعلاقاتهم بالشيخ ومراعاة حال المريد، ثم بينا مراحل السلوك والعلاقات الناشئة بين المريدين، ثم بيان المنهج في الذكر والأوراد، وأخيرًا متى تتم عملية الفطام للمريد؟.

## حول تعريف التربية

في البداية هل يمكن تعريف التربية العامة؟ وهل قَدَّمَ الصوفية تعريفًا للتربية الخاصة عندهم؟ وبالرجوع إلى مصادر التربية العامة نجد أنهم اختلفوا حول إمكان تعريفها، وانطباق التعريف على الأهداف المنشودة من ورائها.

ففريق يرى جواز وسهولة التعريف ولو أن التعريفات-من وجهة نظرهم- لا تنطبق تمامًا على المراد من التربية وعمومها إلا أنه يفيد فائدة جليلة للعملية التربوية الحديثة ككل، فيعرفها الدكتور عرفات عبد العزيز سليمان بأنها عملية توفير الفرص الملائمة لنمو الفرد نموًا متكاملاً في جميع نواحي شخصيته؛ الجسمية والعقلية والوجدانية، والعاطفية، والاجتماعية حتى يستطيع ممارسة أنماط سلوكية مختلفة[3].

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ج٣ ص٧٢.

(٢) نفس المصدر.

(٣) د. عرفات : المعلم والتربية: ٢١ ، ٢٢.

ويقـول مـرة ثانية: إن المعنى الأصيل لكلمة تربية هو أنها عملية استخراج إمكانـيات الفـرد في إطاره الاجتماعي، وتكوين اتجاهاته، وتوجيه نموه، وتنمية وعيه بالأهداف التي يسعى إليها، والتي تعمل الجماعة -التي هو عضو فيها- على تحقـيقها والتعريفان معًا يشيران إلى أن عملية التلقي المعروفة بالتربية لا بد أن تتم في جـو مناسب وفرص ملائمة ومناخ مهيأ صالح للنمو المتكامل للفرد في جميع قدراتـه وإمكانـياته، وكذلـك لا بـد لهـا من مُوَجِّه يقوم بتنمية الاتجاهات واسـتخراجها، وتقيـيمها وتقويمهـا، فلا بد من أمرين: الأول إيجاد الأماكن والمجـالات الصـالحة للتربية والثاني ضرورة المشرف والأستاذ الذي يقوم بتعهد التنمية للفرد.

وقـد تعرف التربية بأنها هي العملية التي يتم بها نقل التراث الثقافي وتحسينه على مر الأجيال، وهي عملية تقديم ثقافة المجتمع لأفراده الصغار وتشكيلهم على نحـو يجعلهم قادرين على أن يكونوا حملة هذه الثقافة وبدون هذا التقديم وذلك النقل تضمحل الثقافة وينحط المجتمع إلى مستوى مجموعة من الحيوانات[1].

وهـذا التعريف قد أهمل الإشارة إلى المناخ الذي يتم فيه النقل، كما أنه قد ركّـز عـلى نقل الثقافة وحدها مع أن التربية العامة قد تكون مهنة، وقد تكون حرفة اللهم إلا إذا أعطى للثقافة معنى واسعًا يستغرق جميع المعاني ويشملها، ويعم الغايات المنشودة من وراء التربية ويستوعبها.

ويذكر الدكتور فكري ريان أن التربية هي أن نتعهد الناشئ لندفع بنموه إلى الأمـام وفي الاتجـاه السليم[2] ويعقد وجه الشبه بين العناية بالنبات وتربيته وبين

---

(١) د. أبو الفتوح رضوان وآخرون: المدرس في المدرسة والمجتمع ٣ ، ٤.

(٢) د. فكري زيان: التدريس: أهدافه، أساليبه:١١.

توجيه الإنسان لإنمائه من حيث إن كل واحد منهما كائن إلا أن الإنسان يتميز بطبيعته العاقلة، وبما يحمل من عناصر وراثية وبكونه يحيا في مجتمع وتؤثر فيه بيئة، ولديه طاقات واستعدادات ومشاعر لا يمكن إهمالها.

وأحيانًا يعرفونها بأنها هي المؤثرات المختلفة التي توجه وتسيطر على الفرد أو هي عملية قصدية يتم عن طريقها توجيه الأفراد الإنسانيين لنمو الأفراد الإنسانيين[1] ويرى (جون ستيوارت مل) أن التعليم يتمثل في الثقافة التي يقصد كل جيل أن يزود بها الجيل الذي يخلفه ليجعل على الأقل أهلاً لأن يحتفظ بمستوى الرقي الذي وصل إليه أو لأن يرتفع بهذا المستوى إذا استطاع إلى ذلك سبيلاً[2].

وفي السنين الأخيرة لقي التعريف الذي ذكره (جون ملتون) انتشارًا واسعًا إذ قال: إن التعليم الكامل الوافي في نظري هو الذي يؤهل الإنسان لأن يؤدي ما عليه من المسئوليات الخاصة والعامة في الحرب والسلم بنزاهة ودقة وخلق رضي[3].

هذه هي بعض التعريفات، وكما نراها فلا تتفق في صيغة محددة، ولم يجمع قائلوها على عناصر للتعريف واحدة، وإن اشتركوا في بعض الوجود فهو اشتراك ضئيل لا يعطي للتعريف طابع العمومية التي نجدها في تعريفات العلوم الأخرى، ولعل السر في هذا التفاوت لدى كل كاتب أو مؤلف أو باحث يرجع إلى أن مفهوم التربية العامة في نظرهم يختلف من مجتمع لمجتمع، ومن بيئة لبيئة، ومن وقت لوقت، وبالتالي فتحديد معنى لتلك العملية يتنوع طبقًا لدرجة التفاوت هذه، وتبعًا للغاية التي ينشدها المجتمع من وراء التعليم أو التربية حسب ظروفه

---

(١) الأستاذ صالح عبد العزيز، د. عبد العزيز عبد المجيد: التربية وطرق التدريس ج١: ١٣ ط دار المعارف.

(٢) فيليب فنيكس: فلسفة التربية ترجمة: النجيحي ٢: ط دار النهضة.

(٣) د. أ. لستر سميث التعليم ترجمة د. رمزي مفتاح ١١، ١٠ دار الفكر العربي.

واحتياجاته، وتبعًا لكثرة المجالات التي تلقن من خلالها التربية، وتوصل الثقافة.

ولما كان التفاوت كبيرًا، والاختلاف شاسعًا، والمجالات منتشرة وحلقات التعليم متواصلة من المهد إلى اللحد، والاستعدادات والقوابل متنوعة صعب لدى بعضهم تعريف التربية وأفصحوا عن هذه الصعوبة إذ يصرح «أيرل بولياس وجيمس يونغ» بأنهما لا يستطيعان رؤية التعليم والمعلم بشكلهما الكامل، والتعليم شأنه شأن أهم الأشياء في الحياة كالحب، والإيمان واللعب والصدق لا يمكن إدراكه مباشرة بجميع مميزاته.

وما دام الأمر كذلك فليس من أجوبة قاطعة في الوقت الحاضر ولا يحتمل أن يكون، فالتعليم هو وسيلة حية وديناميكية مرتبطة بالشخصية بحيث يتعذر إيجاد أجوبة محدودة(١) .

ويصر (دزرائيلي) على كره التعريفات، لأنها في مبحث كالتعليم تصبح مفيدة لهذا المبحث إذا كانت أداة في خدمته ولكنها تضر إذا سيطرت عليه(٢)، وكم تبدو عبارة الفيلسوف (مونتان) أدبية وجميلة عندما نسمعه يقول في هذا الصدد عن معنى التعليم: كلما توغلت في هذا البحر وأبعدت فيه استكشفت جديد من الأرض يغشاه الضباب ويجلله الغمام حتى يكل بصري عنه ويرتد وهو حسير(٣).

وكذلك وجد أرسطو من قبل صعوبة ومشقة في البحث عن هذه القضايا لا

---

(١) أيرل بولياس، جيمس يونغ «المعلم أمة في واحد» تعريب إيلي وأريل ١٥ ، ١٦ بيروت – دار الآفاق الجديدة.

(٢) التعليم: سميث ١٢، ١٣.

(٣) نفس المرجع السابق: ١٣ ، ١٤.

سيما مسألة التعريف وتحديده، والموضوعات التي تحددها لعملية التربية[1].

وهكــذا نرى علماء التربية في أوربا يظهرون صعوبة التعريف للأسباب التي أســلفناها، على حين أن المتخصصين في بلادنا لا يتحمسون كثيرًا لإبراز الصعوبة ويســوقون مــن التعريفات المتعددة ما يشعر بالتفاوت والاختلافات، وما يوفقنا عــلى عــدم الاتفاق حول تعريف واحد دون أن يصوروا كثيرًا صعوبة التعريف وأســبابه، ولا أدري هل هي جرأة علمية؟ أو إرضاء لطلاب معرفة جديدة على أذهانهم، الأمر الذي يقتدي إلقاء تصور ما عن طبيعة التربية لتحدث استفادة ولو جزئـية، ولـيس بعـد هــذا كلــه سواء في التفاوت بين التعريفات أو إدراك الصعوبات إلا أن نلاحظ في معنى التربية مظاهرها المتنوعة مع الأخذ بعين الاعتبار أنه ما من مظهر من هذه الظاهر هو الجوهر[2].

وبالنظر في التعريفات السابقة نجد أنها توضح لنا كثيرًا من المظاهر التي تتعلق بعملــية التربــية من حيث أنها قصدية لا عفوية، وأنها شاملة في التلقين والنقل، مــتعددة المــيادين والساحات فكل طريق يمكن أن نستفيد منه فكرة أو ثقافة أو معــرفة، أو حــرفة أو مهنة فلــه اعتبار سواء كان بيتًا أو صحبة أو مجتمعًا أو مدرســة أو كتابًا أو إعلامًا بشتى وسائلــه، كما أنها شاملة للمنقول من ثقافة، وعــلم، أو حرية، أو أهداف وطنية وسياسية، ولكن التربية الصوفية في موازنتها بالتربــية العامة هي نوع من التعليم الخاص، والتربية ذات الأهداف المحددة، هي أشــبه بــالدورات التدريبــية التي يقصد من ورائها توطين فكرة ما فيها نفوس المنتسبين والمنضمين إليها، أو هي نوع من الدراسات الخاصة المتعمقة التي تسخر من أجلها كثيرًا من الميادين الأخرى لخدمة غرضها السامي، وغاياتها النبيلة، وإذا

---

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) المعلم أمة في واحد: ١٥.

كانت كذلك فيجب أن نسقط من حسابنا عددًا من المسائل ذات الطابع البعيد عــن غرضــنا وبعــض الموضوعات ذات الصلة العامة بالتربية مثل علاقة التربية بــالعلوم الرياضية والطبيعية، والحرفة والمهنة، والسياسة، والنظم القائمة، وعلاقة التربية بالمذاهب الفلسفية الواقعية والنفعية.

وأيضًــا فإن الصوفية بالنسبة إلى تعريف التربية يبدو أنهم مع الذين يؤثرون عــدم التعريف لأنه لم تؤثر لهم تعريفات تذكر، ولم يتناولوا هذه الفكرة بالبيان التوضــيحي والخاص بالمفهوم على نحو ما فعلوا مع كلمة المعرفة مثلاً، والمعروف عن القوم أنهم لا يتفقون على تعريف واحد لكل مصطلح عندهم بل يفهمه كل واحــد عــلى حســب فكرته أو ذوقه، ومن ثم فقد كثرت التعاريف مثلاً إزاء المقامات والأحوال والمواجيد الخاصة برجال الطائفة أما ما يتعلق بالتربية والسلوك فإنــه لم يــنهمر عليها وابل التعريفات أو البيانات ومن ثم فهم أسبق من رجال التربية الحديثة في إدراك صعوبة التعريف أو عدم جدواه.

وإذا أردنا أن نقدم تعريفا يقرب مفهوم التربية عندهم قلنا: إن علم السلوك في نظــر القوم يعني تهذيب وتسليك المريدين بالقصد وتهيئة المناخ لذلك على يد عارف مجرب بغية تعريف السائرين بربهم، وتوصيلهم إليه بعد تخليصهم من شرور أنفسهم وأهوائهم ودنياهم.

## علم السلوك يخص الكبار غالبًا

إنــنا بالرجوع إلى سجل الصوفية السالكين نجد أنه لم ينضموا إلى سلطات الــترويض والتهذيب إلا في سن متقدمة أما في شرخ الشباب أو بعده، وقد يتجه الإنســان إلى الإرادة بعــد أن يقطع شوطًا كبيرًا من العمر بين طاعة عادية، أو معصية عاتية، وذلك لعدة أسباب.

أهمها أن المرحلة الأولى من العمر هي الفترة التي يقضيها المسلم في التربية العامة حافظًا للقرآن أو متتلمذًا على رجال الظاهر من علماء التفسير أو الحديث أو النحو أو غيرها من العلوم، وذلك على سبيل الاستعداد للتربية الخاصة، أو لضرورة تحصيل هذه العلوم من الناحية الشرعية البحتة وقد يقضي الفترة الأولى من حياته في غير ذلك من شئون الدنيا.

ومن بين أسباب التأخير في السلوك أن الصوفية أنفسهم كانوا لا يفضلون صحبة الأحداث وينهون عنها، وأن المريد أثناء المجاهدة يسلك على طريق الشرع وهديه، ولا شك أن درجة التكليف الشرعي لا تلحق المسلم إلا عند البلوغ، وهو سن يفوق المعتد به في التربية العامة بكثير، وغالبًا ما يأتي الإقبال على السلوك الصافي بعد عراك نفسي، وتجارب دنيوية يفاضل فيها المسلم بين بقائه وسط أمواج الحياة وبين التجرد والاعتزال والاجتهاد في الطاعة، ومثل هذا التفاضل بأحكامه الدقيقة المبنية على مواقف بين المسلم والغير والسوى لا يرد على الذهن ولا يتشكل إلا بعد مضي زمن قد يطول من حياة المسلم.

وكما أن تعليم الصغار يثمر في مجالات كثيرة كتوجيه النمو للأفراد وغرس ما نحبه فيهم، وتنمية القدرات فإن تعليم الكبار لاعتبارات خاصة قد يثمر في هذه الميادين ثمارًا لا تتأتى مع الصغار غالباً، والمسائل ذات الأهمية البالغة مثل التهذيب الراقي والتصفية النفسية، وحسن التوجه إلى الله سبحانه يمكن أن تُدرس دراسة مثمرة وتؤتي أذواقها في هذه السن المتقدمة وليس فيما قبلها.

وإذا ضممنا إلى هذه الفقرة ما سنبينه فيما بعد من اهتمام الصوفية بالتربية الشرعية ودراسة الدين من مصادره الرئيسية قبل الانخراط في السلوك والمجاهدة أدركنا أن عملية التربية الصوفية أتم وأكمل، وأجدى وأنفع في تثقيف الإنسان وتهذيبه تهذيبًا لا ترقى إليه فلسفة تربوية ما ولا نظرية أخلاقية تجعل معيارها العقل وميزانها الفكر.

وبحلقات التربية الصوفية وتمامها في بدايتها الشرعية، ووسطها التهذيبي، ونهايتها العرفانية الذوقية يكون الصوفي قد حصل على ثقافة مجتمعه المسلم، والارتباط بدينه ارتباطًا وثيقًا من الجانب النظري والدراسي، ثم اتصل به وتحقق بأحكامه تحققًا عمليًّا وصفاتيًّا وسلوكيًّا إلى أن يذوق معارف وواردات تعتبر أرثا لهذه العلوم الشرعية، ولتلك المسالك والقربات التي قام بها مخلصًا لله، كما أنها منح ربانية وهبها الله له جزاء ما قام به من تصفية وتجلية.

وبقطع هذه العلمية ذات الأطراف الثلاثة الشرعية والتهذيبية السلوكية والعرفانية الذوقية يكون الصوفي قد ارتبط من خلال التربية بمجتمعه وثقافته ودينه، واتصلت عمليته بالأخلاق اتصالاً مباشرًا، كما كانت إلى قدر عال من المعرفة لا سيما البصيرية ويكون السالك قد شغل كل حياته في التربية ابتداء بالشرع وانتهاء في الكبر بالتهذيب فتنتهي حياته وهي مملوءة بالنشاط مشغولة بالمهام الجسام، مثمرة أرقى أنواع الثمار والمعارف.

ويتميز الصوفي إزاء هذا الاستمرار التربوي بأنه الرجل الذي حاول الكمال من بدايته إلى نهايته وأنه الذي ملأ جوانب حياته في شباها وكبرها بألوان النشاط التربوي النافع في الدنيا والآخرة وأنه الإنسان الذي ملك زمام نفسه، واستفاد من التربية علميًّا وسلوكيًّا وعرفانيًا، ووقى مجتمعه وأبناء جنسه من شرور نفسه، وقدَّم إليهم الخير والنصح والإرشاد، ودلهم على طهارة النفس وأخلاقها، وعلى جوهر الحقيقة النقية ومنبعها، وقد يسدي إلى العقول الطائشة دلالات الهداية بارزة مشعة من ثنايا الكرامة التي يسوقها الله على يديه تأييدًا وإكرامًا.

وإذا وضعنا في اعتبارنا حلقات التربية السابقة يكون المريد كما قلنا قد شغل معظم سنين عمره بالتعليم والتهذيب، وحتى لو فصلنا بين مرحلة التعليم الشرعي العام وبين مرحلة التهذيب الصوفي الخاص لقلنا مع رجال التربية أنفسهم: إن

كثيرًا من المسائل والعلوم ذات الطابع المميز لا تتأتى إلا في السن المتقدمة.

يقول «ريتشلرد لفنجستون» الذي أعطى مزيدًا من اهتماماته لتعليم الكبار: لقد اقتنعت بعد خمسين عامًا قضيتها في تلقي العلم أو في تلقينه للطلبة بأن أفضل سن لمثل هذه الدراسات الإنسانية، والأدبية، والتاريخية والسياسية هي ما بعد الثامنة عشرة، وأفضل منها ما بعد الثلاثين[1].

وكتب سير «أرنست باكر» كتابًا في سنيه الأخيرة يوضح فيه مسألة تعلم الكبار ساق فيه ذكريات حلوة جدت له وهو يعلم رجالاً معظمهم من أصحاب الخبرة والأعمال، وقد ذكرها بتواضع ظاهر ثم قال: لقد كانت تجربة مثيرة فقد تعلم كلانا: تعلم أولئك الذين كانوا من الناحية الشكلية طلابًا، ولكننا تعلمنا قبل كل شيء أننا جميعًا نحتاج إلى أن نتعلم، وأننا مازلنا محتفظين بالقدرة العقلية على التعلم، وبالدافع إلى استخدام هذه القدرة وأن التاريخ ليحدثنا أن لتحتون، ونابليون، وسير إسحاق نيوتن نفسه، ودين سويفت، وكليف، والسير ولترسكوت، وشيريدان، والسير ونستون تشرشل[2] لم ينبغوا في تعليمهم إلا في سن متقدمة.

وإذا كان هؤلاء قد استفادوا من التعليم كبارًا ونجحوا في حياتهم الدنيا فإن الصوفية كانوا أكثر نبوغًا حينما فازوا بصفاء النفس وطهرها في هذه الحياة وبشروا من الله برفع الخوف والحزن عنهم في الآخرة: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ۝ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [يونس: ٦٢، ٦٣، ٦٤].

(١) د. أ. لستر سميث: التعليم ترجمة د. رمزي مفتاح: ٢٤ ، ٢٥.

(٢) المرجع السابق.

وليسمح لي القارئ إزاء هذه الموازنة مع ما فيها من فروق كبيرة، ومع أن الذوق الصوفي الرفيع يمج مثل هذه إلا أنني لم أسقها إلا للتأكيد على نقطة واحدة تنحصر في أن تعليم الكبار لا يعني محو أميتهم فحسب كما هي العادة في المجتمعات المختلفة أو النامية اليوم وإنما يعني لدى كثيرين من الأفذاذ القيام بمهام عليا، وبنوع من التعليم والتعلم أرقى، والوصول إلى غاية مرسومة، إنها فترة التعلم السامي، والخصوبة الثقافية والدراية الفكرية، والتصفية النفسية، والذوقية القلبية عند رجال الطائفة.

## الفصل الثالث

### منهج الدراسة

وأما المنهج الذي سيتبع في هذه الدراسة فإنه يتلخص في الآتي:

**أولاً**: أنها ستبرز بصفة أساسية الجانب الشرعي كأساس لعملية التربية الصوفية في حياة الشيوخ أولاً وفي حياة المريدين قبل انضمامهم للشيخ وخلال صحبتهم له ثانياً، كما تقدم الدراسة الأدلة الشرعية على كل قاعدة صوفية سنها المشايخ أو رجال الطريق ضبطًا لسير المسافرين إلى الله، وذلك على وجه إجمالي أو تفصيلي كلما سنحت الظروف بذلك.

**ثانياً**: أن القواعد المتشابهة ستوضع في مجموعة واحدة ليسهل مراجعتها ومناقشتها و لم أفعل ما فعله غيري من الباحثين والكاتبين الذين فصلوا بين أجزاء العملية حتى بدت منفصلة العرى غير محكمة الترابط.

**ثالثًا**: وقد اهتمت الدراسة بالرجوع في القواعد إلى آراء أصحابها وإلى المصادر الرئيسية التي استقينا منها، وهذا يتفق مع مهمة البحث وغايته، تلك المهمة التي أخذت على عاتقها إظهار القواعد التربوية الأصيلة لدى رجال الحركة الروحية لا في صورتها الحالية ولكن في الصورة القشيبة التي كانت عليها، وهذا يتطلب إظهار السلطة صاحبة الرأي أو القاعدة، وبعد إبرازها نستدل عليها من المصادر الإسلامية لنؤكد ارتباط الفكر التربوي الصوفي بالإسلام، وليست الدراسة تاريخية بحتة، بمعنى أنها وصفية لما مضى، وهي لا تتجنب المشاكل الناجمة بل ستعرضها، وتنظر حلولها عند الصوفية أو تفترض الحلول لها على هدى من توجيهات مشايخ الطريق.

**رابعًا**: وقد يدعوني هذا النهج أن أتجرأ قليلاً على حرمة المشايخ الذين نادوا

كثيرًا وبأصوات مرتفعة على ضرورة التزام المريدين حرمات المربين، وعذري في هـــذا التجرؤ القليل هو خدمة الحقيقة التي عاش الصوفية يبحثون عنها ويجلونها، كما أنني سأستند في النقد إلى وجهة النظر الإسلامية دون الاعتماد على رأيي أو تقديري الشخصي وحكمي الخاص لأنه ليس في مقدوري بمفردي أن أنتقد آراء هـــؤلاء الشيوخ لإعزازي لهم من ناحية ولتبصرهم للأمور بصور تفوق أمثالي من ناحية أخرى.

**خامسًا**: أن هذه الدراسة لا تعمد إلى تحديث القواعد الصوفية في التربية ولا أن تضعها في قوالب كتلك القوالب المستعملة في عصرنا، بل ستبقي على القواعد كما هي، وكما أراد لها أربابها وذلك لعدة أسباب:

(أ) مـــنها أن العملـــية التربوية الحديثة بأصولها ومناهجها ووسائلها صنعت في بيـــئات ومجتمعات تختلف عنا في جل ظروفها إن لم تكن في كلها سواء من الناحـــية الاجتماعية أو الدينية، ثم هي متباينة الأهداف والطرق تبعًا لتباين النظرات والفلسفات التي تقوم عليها، وهي موجهة من أنظمة حزبية متعددة وتخضـــع لعقـــول أفراد تسلطوا على الجمهرة في بلادهم كما تسلطوا علينا ســـواء بسواء، فالأولى أن تظل القواعد الصوفية كما هي حرة محفوظة كي تشع علينا بروحيتها.

(ب) أن المصطلحات والقواعد التربوية الحديثة وضعت أساسًا لفلسفة إن لم تكن ماديـــة مـــلحدة فهي مادية خنقت فيها الروحية، وطمست معالمها البراقة، وأورادهـــا الشـــرعية الصـــحيحة، وحلت محلها أضواء خافتة وباهتة، من شعاعات العقل وحجبه، فلا يصح والحال كذلك أن أحبس القواعد الهادية النورانـــية المشـــعة في قوالب مادية جامدة، أو أن أقذف بالمصباح المضيء والبراق في مشكاة ملبدة بالكثافات المادية.

(جـ) وفوق هذا فإن الذي يليق بالباحثين هو تأصيل الحديث وإرجاعه إلى جذوره الأصلية لا إقحام القديم في نظريات الحديث اللهم إلا مع الموازنة بينهما أو عقد التشابه أحيانًا أخرى، وليس هذا تحيزًا للقديم وبغضًا أو يأسًا من الإلمام بالحديث بل اعترافًا بالتمايز بين النظريتين وتحقيقًا للتفرقة بينهما تفرقة تحفظ لكل منهما سماته وجوهره حتى لا يسيل القديم في الحديث، أو يقتحم الحديث بجرأته رحاب القديم فيفسد عليه أصالته ومصدريته.

ومن النصفة العلمية أن تظل الفروق قائمة في الشكل والموضوع، والمعنى والصيغة حتى نتبين معالم كلٍّ، ويسهل الحكم أو الاستفادة بكل منهما عند الحاجة، ومهما عقد الموازنات فلا ينبغي أن تكون على حساب مادة القديم وصياغته، وطريقته ومصطلحاته لا سيما في التصوف الذي يمتاز بلغته واستقلال عباراته.

(د) إنه لا ينبغي أن يفهم القديم على أنه تراث تاريخي بات مطمورًا خلف الحوادث الجديدة المتكررة وفصلت بيننا وبينه أحقاب متلاحقة، وغلفت صفحاته الأبعاد الزمنية، وأنستنا إياه دعاوى التقدم، ومزاعم الحضارة أو التطلع إليها ولا يحسن بنا في أي مجال دراسي أن ننظر إلى قديمنا في أي فن بعين الاستقلال من شأنه أو التقليل من قيمته، وأن نطل إليه وكأننا على قمة حاضرنا وهو في هاوية التخلف وزوايا النسيان والإهمال، لأن الذين كتبوا هذا التراث كانوا بشرًا لهم ما لنا من قلوب وعقول، وعواطف ومشاعر، وعاشوا كما نعيش في زمان تتقلب عليهم فيه حوادث ووقائع، فلا بد وأنهم جابهوها بحلول، واقترحوا لها أنواعًا من العلاج وتعاملوا معها بمنطق وعقل، وربما تتشابه الحوادث، والمشكلات قد تكرر فلا يمنع أن يكون السابق بصفاء فكره، وقلة التعقيدات التي كان يعيش فيها، وبساطة حياته وحياة الآخرين من حوله، وخلو القرون السابقة من مشاكل الحضارة وضجتها

لا يمنع والحال كذلك أن يكونوا قد قدموا لبعض المشكلات حلولاً نعجز نحن بما لدينا من تقدم ومدنية عن أن تخطر لنا على بال.

ويقول «السير هنري مين»: تأكيدًا لهذه الحقائق: لا ريب أنه مما يلفت النظر أن طائفة من أصوب الآراء التربوية البناءة في عصرنا قد أبداها مفكرون من أمثال «وليم تمبل» و«سير أرنست» و«سيوتشرد لفنجستون» وكلهم قد ارتوى من مناهل الفلسفة الإغريقية القديمة.

وقد يكون من الغريب أن يسهم العالم القديم هذا الإسهام في إدراك حاجات المجتمع في القرن العشرين، إذ الواقع أن القضايا التي فكر فيها أفلاطون وأرسطو هذا التفكير الجلي من نواح كثيرة تمثل نفس القضايا التي نواجهها في عالم اليوم، وعلى هذا النحو يمكن أن يعتبر أفلاطون وأرسطو أحدث –من وجهة النظر الغربية– من بعض المفكرين الذين أتوا بعدهما في عصور أحدث، والحكم على التفكير بأنه حديث كما يذكرنا (لفنجستون): المسألة لا ترتبط بالزمن إنما ترتبط بالنظرة إلى الأمور ارتباطًا وثيقًا.

# الباب التاسع

## السلوك: البدايات – الدوافع – الأسس

## تمهيد

تحدثنا عن ضرورة العلم وصلاته ببعض العلوم ومميزات التربية الصوفية، والآن ننتقل إلى المريد ذاته واصفين ومحللين، وما البداية التي يضع قدمه على حافتها ثم ينطلق رويدًا إلى المحجة ومنها إلى الحجة؟ وماذا يجب أن يحصل من علوم، وأن يتصف بآداب كي يكون له قدم بعد أن يضع القدم؟ وما الذي يجب أن يتخلص منه في ذاته بغية أن تتبدل صفاته؟

وربما يظن القارئ أن الاجتياز لما استوعر سهل بل إن الطريق محفوف بالصعوبات مليء بالمخاطر والمحاذير، إنه ليس كالطريق الحسي نستطيع تمهيده وتذليله بمجرد أن توصلنا إلى معرفة نجوده ووهاده، وسطحه وعمقه، لأن النفس البشرية التي يلزم تربيتها عليها أن تقطع الطريق بعد أن تنقطع عن عاداتها ومألوفاتها، وتتخلى عن عوارضها وشواغلها، وتتفرغ تمامًا لمطلوبها هي نفس عميقة الأغوار، كثيرة الأغيار، متقلبة الأطوار، يصعب اكتشاف حقيقتها، ووصف عللها، والوقوف على أمراضها وإن اكتشفت علة كمنت علة، وإن عالجت واحدة ندت أخرى، وإن تجلت صفة خفيت غيرها، وإن هذبت جانبًا اعترضك ثان، وإن قبضت على زمام خلق تفلت منك آخر، وليست متماثلة الظاهر والباطن، بل قد يغاير ما عليها ما هو فيها.

وإحكام التوافق صعب المنال، فهي بحر باطنه أصداف وجواهر، وحيتان وطحالب، وسطحه لجة هادئة أو أمواج متلاطمة، وهي ناعمة الملمس أو خشنة الوخز، والعقل المدبر جزء منها وقد ألقت على الجزء مهمة الإدارة للكل، وهو واحد وجنود الأعداء كثيرون، نعم يعان بتوجيه رباني هو الوحي، ولكن أليس الصالحون قلة؟؟

وحتى لو استطاع السالك اكتشاف ذاته، وأدرك طريقة الموافقة بين باطنه وظاهره فإنه سوف يواجه بصعوبة الديمومة على الالتزام بالنهج الصحيح، أو الاستقامة المرسومة شرعًا والمنشودة لدى العارفين، لا سيما وأن الطالبين يبتغون ما هو أعلى؛ فرارًا من ركام ما هو أدنى. وأنهم يصارعون ضرورات الحياة أو ما فوقها وصولاً لما هو أحق وأدوم.

هذا بالإضافة إلى أن مطلوب القوم ومشتهاهم عزيز المنال، وشاق الوصال، بعدت بينه وبينهم الشقة، وأمحت المسافة، وضاع المكان، وانعدم الزمان، وتلاشى الأين والكيف وكل ما يتصل بنا كالطالبين.

فالطالب مقيد محدود، موسوم مرسوم، يحكمه المكان، وهو معتبر في زمان، خطواته ونظراته ولمساته وإشاراته، أقواله وأفعاله تغلها قيود المكانية والزمانية، وتتبعها في الغالب غاياته وأمانيه، والوحي ينظم كل ذلك ويضبطه في إطار الأكوان والأزمان، ثم يخترق هذا إلى ما فوقه إلى قاهر الكون بالخلق، وإلى محدد الزمان بالحركة والتصيير ويهتف في أعماق الإنسانية مثيرًا ومقنعًا مرققًا ومرشدًا هتاف الأبدية الخالد: اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، نداء دوى في أروقة الزمان، وبين أدراج المكان، وتغلغل في طيات النفوس فشرحها على التوحيد، وهداها بنور التشريع، فآمنت بالله قلة موحدة واستقامت على الشريعة عابدة، وفي هذا الإطار كانت حركة الأكثرية من القلة.

لكن قليلاً من القلة سمت أهدافها وارتقت على طريق الإيمان أمانيها ورق مع التوحيد قلبها، وشف مع التشريع حسها، وصفت مع الاستقامة نفسها، فتطلعت إلى الله راغبة وإلى أنواره طالبة، ثم إلى ذاته عاشقة، ومن كل غير متجردة، حرقت أنواره عشب السوى، وأدنت لذائذ قربه بعد النوى، ولطفت فيوضاته حر الجوى.

دخلوا الساحات فنادوا، فتاه الصوت في الفضاء فلم ييأسوا وظلوا يرددون النداء سرًّا وجهرًا ليلاً ونهارًا، بأسًا وضرًّا، ونعمًا وخيرًا.

أحكموا النفَس، وطهروا النَفْس بالذكر والصمت ونقوا البطن بالصوم والجوع، وعمروا الوقت بالطاعة والخضوع، وقصروا عن الدنيا الأمل، وأحسنوا للآخرة العمل، نهارهم كليلهم، وليلهم يصون نهارهم، نطقهم كصمتهم، وصمتهم يضيء حديثهم، قاموا فرتلوا وركعوا فخضعوا، وسجدوا فاقتربوا، وملكوا فبذلوا، وبكل شعيرة تحققوا ثم كرروا النداء فلم يدر الصوت كما كان في الفضاء بل شق حجب السماء، أعني لم يقنطوا بالحجاب في البداية بل غذوا السير، وحزموا الأمر وأحكموا القول والفعل، وباعوا الكل لله فارتقى النداء من الفضاء إلى السماء.

أذن لهم، وفتح الباب لمخلصيهم فتنزلت الواردات على القلوب، ثم تطلعت البصيرة إلى بعض العيوب لما كشفت لهم عنها المحبوب، لا شيء هنا إلا منه بإذن، ولا كشف إلا لمن ارتضى، ظهروا على أنفسهم فأظهر لهم منه بفضله قبسًا من سره، تشربته القلوب فانجلت وتروت به النفوس فصفت، وغمرت به الأفئدة فرقت وسرى من داخلهم إلى حواسهم فشفت وتوالى الفيض وجدت الزيادات حتى استوى الباطن والظاهر.

وجاء النداء على الذات من جديد لا نريد إلا أنت ﴿ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾ [الأنعام: ٩١] كل ما سوى ذاتك خوض، وأنت الحق والحقيقة، وما سواك زيف وخديعة، لم تشغلنا عنك الأشكال و لم تحجبنا عن ذاتك أرق الأحوال، بل شوقتنا إليك، وأهلتنا لحلو اللقاء، كانت قطرة عذبة أنبتت في القلب نبتة الرغبة، وكانت بصيصًا أجج لهيب اللهفة، الرغبة فيك، واللهفة إليك، أعط أو لا تعط، امنح أو امنع، لم نطلب معطيًا أو مانعًا إنما طلبناك أنت استرضاء

وطلبناك محبوبًا، طلبنا الجوار معزة ولذة مثلما طلبه حبيبك يوم قال: « عز جارك» فلنا فيه الأسوة.

بك نستريح كما استراحت قلوب أهل الواردات، فعليها استراحوا وبها استناروا، ولكن بك أنت وحدك تهدأ قلوبنا ويستريح فؤادنا، نداءات متعددة لا تفتر، نداء تردد، ونداء تقدم، وآخر اخترق، هذه صفحة الطالبين، وبدايات السالكين، لهفات العارفين، إلى ما فوق كونهم وإلى منتهى وجودهم، ورددوا الصوت بين المكان، وفي إطار الزمان، ثم غابوا عن كونهم ووجودهم ففنوا عن ذواتهم بربهم، فأشهدهم بلا كيف، وأطلعهم بلا أين، غمرتهم الأنوار فعن التحديد أفقدتهم، وعن التعيين محتهم، لا تحديد للذات، ولا تعيين للشهود بل ثم نور أنى أراه بعيني وهو في قلبي.

تلك أمانيهم التي عزت، وأهدافهم التي سمت، وفوق الكون كله قد ارتقت وإلى الله تطلعت ولذاته طلبت، ومنه وحده دنت، لكن به إليه دخلت، ومنه له شهدت، بعدما جاهدت وكابدت ومحقت وفنيت، وفي الكير احترقت وقبل الاحتراق مسافات قطعت، ومشاكل صعبت، وعقبات حجبت فإذا قلنا بعد هذا إن الطريق مليء بالصعوبات: النفسية والسلوكية القولية والعملية والغائية والذاتية كان قولنا صحيحًا إلى أبعد مداه، وسنحاول مع هذه الصعوبات أن نتتبع رسم الصوفية لطريقهم من أول الخطوات إلى المنتهى، من أين يبدأ المريد؟ وكيف يسير؟ أملاً أن يظفر بالمنتهى ويصل إلى المبتغى.

## الفصل الأول

### الانبعاث الذاتي

**تمهيد**

نعني بهذا العنوان القوي النفسية التي تحفز الإنسان على الإقدام نحو هذا السلوك الشاق أو التدريب القاسي، أو التجربة النفسية الصعبة التي تزيد كثيرًا عن الحدود الأولية التي رسمت لعموم المتدينين.

والذي يتأمل في الأسس التي أشار إليها الصوفية باعتبارها أمورًا ضرورية لمن يريد خوض هذه التجربة السلوكية مع ما تحمله من جهد يتبين له أنها ذات طابع نفسي غالب لأن النفس هي العقبة التي تحول دون الوصول إلى السمو الروحي، وإلى الحصول على المطلوب من الاتصال بالله اتصالاً يشبع الروح النهمة إلى ذلك، نعم قد تكون هناك عوامل أخرى خارجية تؤثر على الإيقاظ لكن العنصر النفسي هو الغالب في مجالنا الذي نتناوله هنا.

وما دامت تلك التجربة تحمل طابعًا نفسيًا بارزًا وسائدًا فإن الصوفية نبهوا على أمور تعتبر مثيرات أو دوافع، كما تعتبر في نفس الوقت ركائز هامة يعتمد عليها السلوك الخارجي، وسندًا قوياً يهون على السالك كل المشاق التي يلاقيها أثناء الرحلة التي قد تطول، وتلازم السائر مدى وجوده، ومن الجدير بالذكر أنها مثيرات وركائز تنتمي إلى النشاط النفسي جملة، ولأنها كذلك فقد أطلقتُ على الفصل الذي يتناولها عنوانًا هو «الانبعاث الذاتي».

وسأحاول ترتيب هذه الدوافع ترتيبًا أراه مناسبًا، بحيث يبدو كل واحد منها مبنيًا على ما سبقه، وذلك لأن رجال الطريق لم يرتبوها بحسب الظروف النفسية أو طبقًا لما يسير عليه المريدون، وإن كانوا قد أشاروا إشارات خاطفة إلى كون هذا الدافع مثلاً يسبق، أو الآخر يتبع.

## الانتباه واليقظة

إن من يراجع قصة الإيمان بالرسل صلوات الله عليهم وسلامه كقصة إسلام عمر، وحمزة وأبي ذر، وسلمان الفارسي وغيرهم، ومن يتتبع حكايات الصالحين يدرك أن حياة الصحابة قبل الإيمان، وحياة السالكين قبل أن يرتادوا الطريق كانت تسير في اتجاه عكسي أو أنها مليئة بالغفلات، وبينما هم كذلك جدت حادثة أو طرأ موقف حال كونه عيانًا أو منامًا، فتتلقاه النفس بتأثير شديد، وتنفعل به انفعالاً يغير اتجاهها، ويعدل من سلوكها إلى طريق غير الذي كانت عليه، إن الحدث قد أوجد هزة نفسية عميقة، صهر في حرارتها كل موقف عدائي، أو أطاح بالغفلات منها إطاحة نهائية.

ومع أنها هزة عنيفة نتيجة موقف طارئ لكنَّ صاحبها تمكن خلالها أن يتبين طريقه الصحيح وأن يفكر تفكيرًا ناضجًا وقويمًا، وأن يتجه صوب الحقيقة الناصعة، وربما كان الحدث الذي هز النفس ودفعها دفعا إلى السبيل الأقوم بمثابة الجذبة التي لحقت بصاحبها فدفعته إلى غير ما كان عليه، وإلى حال لم يكن قد سبق له التفكير فيه فضلاً عن عدائه له، فالمحظوظ هو المتعرض لمثل هذه المواقف ومن استجابت له النفس منتبهة ومستيقظة، إنه في ضوء الحدث وتأثيره ينتبه الإنسان ويضيق ويكتشف ضلال ذاته أو قصورها ويحس بنقص يسعى على الفور لتكميله، وتتولد لديه حالة يعبر عنها بحالة الطلب[1]، وتلك بداية كل سير وسلوك.

وهذا كله يعني أنه قد وجد إنسان في موقف طارئ شديد أثر في نفسه، وكل كيانه، وجابه الموقف بالقبول والاستسلام، وتحت قوته عدل سيره، وبدأ

---

(١) قاسم غني: تاريخ التصوف ٣٠٢ ترجمة عن الفارسية صادق نشأت مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠.

فصلاً جديدًا من حياته ونظرًا لأن النفس انفعلت بالإيجاب مع قوة الحدث فقد يصح لنا أن نصف النفس بأنها على الأقل لوامة أرادت أن تصل بذاتها كمالاً إلى المطمئنة، فهي نفس تستطيع تبين مواقفها، ولم يعمها هواها عن أن تصل إلى الحق والصواب، ونعتبر الحدث في الوقت نفسه بمثابة الجذبة، أو هو أمر اجتبائي سيق لصاحبه فاهتدى على ضوئه.

وسجل كتاب الطبقات بعضًا من تلك الحوادث، وما أعقبها من تأثير نفسي على أصحابها فقد ذكروا أن إبراهيم بن أدهم المتوفى (١٦١هـ) خرج للصيد فسمع من قربوس فرسه أو من غزال يركض إبراهيم وراءه نداء يقول : والله ما لهذا خلقت، ولا بهذا أمرت فنزل عن دابته، وصادف راعيًا لأبيه فأخذ جبته الصوفية فلبسها، وأعطاه ثيابه وقماشه وفرسه، ثم كف يده عن مسالك الدنيا وسلك طريق الزهد والورع، وصاحب الفضيل وسفيان الثوري[1].

وكان بدء توبة داود الطائي المتوفى (١٦٥هـ) أنه دخل المقبرة فسمع امرأة عند قبر تقول:

مقيم إلى أن يبعث الله خلقه ... لقاؤك لا يرجى وأنت قريب

نريد تلاقي كل يوم وليلة ... وتبلى كما تبلى وأنت حبيب[2]

ومر شقيق بن إبراهيم البلخي سنة ١٧٤هـ بسوق في زمان قحط شديد والناس في حزن، فوجد غلامًا يضحك ويمرح، قال له الناس لم تضحك في زماننا هذا؟ فقال: أنا عبدٌ لسيد يملك قرية، فاهتز شقيق، ثم قال: يا إلهي تعاليت، إن هذا الغلام فرح كل هذا الفرح بسيد يملك قرية وأنت مالك الملك،

(١) سراج الدين: أبو حفص عمر بن علي المصري «ابن الملقن» طبقات الأولياء، تحقيق شربية الخانجي ١٣٩٣-١٩٧٣ ط الأولى، الهجويري كشف المحجوب ج١: ٣١٤.

(٢) المصدر الأول: ٢٠٠.

وقد تكفلت بأرزاقنا.. وانصرف عن شغل الدنيا[1].

وأيضًا فقد كان فضيل بن عياض (١٨٧هـ) شاطرًا يقطع الطريق بين أبيورد وسرخس كما كان عاشقًا لجارية، وبينما يرتقي الجدران إليها إذا سمع تاليًا يتلو: ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾ [الحديد:١٦] فقال بلى: والله يا رب آن، ثم أوى إلى خربة فإذا فيها رفقة، فقال بعضهم: نرتحل، وقال آخرون: حتى نصبح فإن فضيلاً على الطريق فآمنهم وبات معهم[2].

وسار منصور بن عمار (٢٥٥هـ) في الطريق فوجد رقعة عليها ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ فأخذها فلم يجد لها موضعا فأكلها، فرأى في منامه كأن قائلا يقول له: قد فتح لك باب الحكمة باحترامك لتلك الرقعة فكان بعد ذلك يتكلم بالحكمة[3].

ونفس الشيء وقع لبشر الحافي المتوفى (٢٢٧هـ) إذ إنه وجد الرقعة وعليها البسملة تقع عليها الأقدام فأخذها، واشترى بدرهم كان معه طيبًا، ثم طيبها، فرأى في منامه كأن قائلاً يقول له: يا بشر طيبت اسمي لأطيبن اسمك في الدنيا والآخرة.

وتاب ذو النون المصري (٢٤٥هـ) عندما كان سائرًا في الصحراء فوجد قمبرة عمياء تسقط على الأرض، فانشقت الأرض وخرجت منها سكرجتان: واحدة ذهب والأخرى فضة، في إحداهما سمسم، وفي الأخرى ماء فجعلت تأكل

(١) كشف المحجوب: ٣٢٣.
(٢) ابن الملقن: سابق ٢٦٦.
(٣) نفسه: ٢٨٦.

وتشرب فقال ذو النون: حسبي قد تبت[1].

وذكروا للجنيد والسري السقطي وسهل التستري وغيرهم حوادث مماثلة كانت سببًا في انخلاعهم عما كانوا فيه، وإقبالهم على الله.

وسواء أوقعت تلك الحوادث فنبهت أصحابها أم لم تقع لغيرهم فإن حالة من الانتباه الشديد تطرأ بدافع داخلي أو خارجي تقذف بالعبد قذفًا شديدًا في سلوك الطريق، وهذا هو الذي حدا بأبي النجيب السهروردي (٥٦٣هـ) أن يقول: أول المقامات الانتباه، وهو خروج العبد من حد الغفلة[2]، ولولا أن النفس قد استفاقت من غفلاتها لأي سبب ذاتي أو غيره ما اندفع المريد بقوة نحو المجاهدة ومحاولات التصفية بغية الوصول إلى الله .

وليس ثم فرق بين أن يستخدم الصوفية لفظه الانتباه أو اليقظة فهما بمعنى واحد هنا لكونهما يدلان على أن العبد قام من غفلته أو خرج منها، واتجه إلى الله في قوة وحماس، وممن استعمل اليقظة مكان الانتباه الإمام الهروي صاحب «منازل السائرين» والذي شرحه ابن القيم في كتابه «مدارج السالكين» ، فقد علق على قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ﴾ [سبا:٤٦] بقوله: القومة لله تعالى هي اليقظة من سِنَة الغفلة، والنهوض عن ورطة الفترة، وهي أول ما يستنير قلب بالحياة لرؤية نور التنبيه، وقد قسمها كعادته إلى ثلاثة أشياء: يقظة من لحظ القلب إلى النعمة مع اليأس من عدها، والعلم بالتقصير في حقها، والتفرغ إلى معرفة المنة بها.

---

(١) نفسه: ٢١٩.

(٢) عبد القاهر بن عبد الله المسمى بأبي النجيب السهروردي: آداب المريدين تحقيق فهيم محمد شلتوت ٤٣.

وتصفو تلك الدرجة بنور العقل، وشيم برق المنة، والاعتبار بأهل البلاء.

والدرجـة الثانـية مـن اليقظة مطالعة الجناية، والوقوف على الخطر فيها، والتشمير لتداركها، والتخلص من رقها، وطلب النجاة بتمحيصها، وتصفو هذه الدرجة بتعظيم الحق، ومعرفة الناس، وتصديق الوعيد.

وتـبقى الدرجـة الثالـثة وهي الانتباه لمعرفة الزيادة والنقصان من الأيام، والتنصل من تضييعها، والنظر إلى الضن بها لتدارك فائتها، وتعمير باقيها، وتستقيم تلك الحالة بسماع العلم، وإجابة دواعي الخدمة، وصحبة الصالحين وملاك ذلك كلـه يكمن في خلع العادات[1].

فـنحن نرى أن السهروردي الجد، والهروي جعلا الانتباه واليقظة من أول مقامات الاستعداد للسير في طريق القوم، كما أنهما راوحا بينهما في الاستخدام، وإن كـنا نـلحظ من خلال تعريف الهروي السابق لليقظة وأنها أول ما يستنير القلب به لرؤية نور التنبيه أن الانتباه يسبق بنوره اليقظة، بحيث إذا تم تحدث برقة نورانـية في القلـب تعقبها لمعة أخرى هي اليقظة، وبالأخيرة يزداد الانتباه حدة وحـيطة فيغلق على العبد طريق الغفلات، ويقطع عنه السير في العادات، ويفكر العبد تفكيرًا عمليًّا في السير نحو البر والطاعات.

ونتـيجة الانتباه ثم اليقظة الشعوريين والحافزين تتولد حالتان جديدتان هما: الغيرة والحزن حسبما فصلهما الهروي: أما الغيرة فتسقط الاحتمال ضنًّا، وتضيق عن الصبر نفاسة، ولها ثلاث حالات: تتصل بالبدايات منها حالتان: الأولى غيرة العـابد على ضائع يسترد ضياعه، ويستدرك فواته، والثانية غيرة المريد على وقت

---

(١) الهروي منازل السائرين: ٦-٧.

فـات، وتبقى غيرة العارف على عين غطاها غين وسر غشيه رين، ونفس علق برجاء أو التفت إلى عطاء.

وتلك حالة لا تتصل بالبدايات بل النهايات، بخلاف غيرة العابد والمريد فهي مرتبطة أشد الارتباط بالانتباه واليقظة، لأن من اتصف بهاما نفسًا وشعورًا وتحرك عمليًّا سالكًا الطريق وتذوق لذة الطاعة تحركت غيرته على ما مضى من عمل أو وقـت لم يعمره بالعبادة أو الآداب فيندفع أكثر لتعويض ما فاته ويصاحب تلك اللـذة الجديـدة الناشـئة من العبادة، والغيرة المترتبة عليها حالة من الحزن على الـتفريط في الخدمـة، أو على الجفاء وضياع الأيام، أو حزن على تعلق القلب بالتفرقة القلبية، وعدم الجمع مع المعبود حضورًا وشهودًا[1].

ولا شـك أن تلك التحليلات الشعورية المصاحبة لحالات البداية، والآخذة في التدرج من الانتباه حتى الحزن والتأسف على ما ضاع تعتبر على جانب كبير مـن الأهمـية في نظر علم النفس ثم هي لا تحدث على النحو الذي صورناه مع السـهروردي الجد والهروي إلا لأصحاب الإرادات مع ذوي الاستعداد الممتلئين قدرة[2].

وبـذا تكـون نظرات الصوفية التربوية ذات الطابع النفسي وملحظهم إلى الاستعدادات والدوافع الشعورية هي بلا شك أسبق من آراء المحدثين من فلاسفة التربية الحديثة أمثال فينكس الذي يرى أن ما يصبح عليه الفرد لا يتحدد في كليته على الإطلاق نتيجة تأثير العوامل الخارجية ولكنه يتحدد أيضاً على أساس قدرته

---

(١) نفسه: ٥٣.

(٢) قاسم علي . تاريخ التصوف في الإسلام ٣٠٥.

الداخلية على التوجيه الذاتي[1] لنفسه.

وتبدأ تلك القدرة عندهم كما هو عند الصوفية سابقًا من الانتباه الإرادي لا السلبي وهو الانتباه الذي يبعثه النشاط المركز للشخص في لحظة معينة ويوجهه على شيء ما واقعي أو تصوري، روحي أو مادي، كما أنه يعين على تناسق الروابط في البنية الوظيفية لفعل ما، الأمر الذي يحدد نجاح التنفيذ وسرعته ودقته.

والانتباه من جهة أخرى يؤدي على تمثل المدركات تمثلاً صحيحًا وواسعًا بحيث يصبح الفرد مدركًا بصورة واضحة لمحتوى الشيء المدرك ومتطلباته، وإلى هذا المبدأ وتمثل المدركات، أشار جوتفريد ليبتز، وإيمانويل كانت ويوهام هربارت.

وأخيرًا[2] فإذا جاءت كلمة الحزن معبرة عن مرحلة البداية فإنها سرعان ما تخف صورة الهم والحزن كلما تقدم الإنسان في الطاعة، وذاق حلاوتها مما يجعل السالك أكثر اطمئنانًا وسكينة.

## النية ومدلولها

إذا انفعلت النفس وانتبه صاحبها واستيقظ إلى آخر ما بيناه، حفز النية والقصد على السير نحو هدفه الأعلى، فالعقد القلبي على شيء لا يأتي إلا بعد الانتباه إلى الرغبة فيه، والنية تأخذ مفهومًا مناسباً لحال المَنْويّ، أي إنها مصطلح عام، وركن شامل يلزم وجوده في بداية كل فعل أو تكليف، وتعرف تعريفًا يتفق والشيء المرغوب فيه، من هنا عرفها أبو الحسن الشاذلي، قائلا: حقيقة النية عدم

---

(١) فلسفة التربية: ص٢ ترجمة النجيحي.

(٢) أ ف بتروفسكي، م ح باروشسكي: معجم علم النفس المعاصر ترجمة حمدي عبد الجواد، عبد السلام رضوان، ٨٢ دار العلم الجديد ط أولى ١٩٩٦.

غير المَنْوِيّ عند الدخول فيه، وكمالها الاستصحاب على التمام.

وهذا تعريف بالسلب والنفي لا بالإيجاب كما يبدو ظاهرًا لكن بالتأمل تتضح دقته، وأنه شامل للمَنْوِيّ وضده، لأن طرح غير المنوي من القلب يعني ثبوت المنوي وحده فيه مع تجرده نية وقصدًا من ضده، بخلاف ما لو كان التعريف بالإيجاب، وهو التأكيد على ثبوت المنوي فإنه قد يجوز الجمع بين المنوي وضده، فالسلب مانع من مشاركة الغير للمنوي وصراحة، ومثبت للمقصود ضمنًا، والإيجاب يثبت المقصود صراحة، ونفي الضد ليس قطعيًّا، وقد يقال لماذا يعمد الشيخ أبو الحسن إلى نفي الضد على جهة التصريح، ويترك إثبات المطلوب للتضمين؟

ويجاب على ذلك بأن التضمين ليس تاما لأن قوله: عدم غير المنوي عند الدخول فيه جاء فيه نفي الغير لفظًا، وذكر المطلوب قد صرح به كذلك من خلال منطوق لفظة المنوي وبجملة عند الدخول فيه، وبذا تكون كلمة المنوي والدخول فيه مشيرة بوضوح إلى المقصود ، وكلمة غير نافية لضده، فانظر تلك الدقة المتناهية من خلال تعريف الشاذلي.

هذا من ناحية، ومن جهة أخرى فإنه لما كان السالك في بدايته ينوي أن ينخلع من المألوفات والعادات فضلاً عن الإثم والغفلات فقد لزم سوق التعريف على النحو المشار إليه ليدل أو يتفق مع البدايات للسالكين.

ولا يغفل أبو الحسن الشاذلي عن ربط النية بالاستعدادات النفسية التي تناولناها توا حيث يقول في الصورة الأولى للنية إنها توجه القلب بحسن التيقظ فيه، أي إن حسن التيقظ نحو شيء ما دفع القلب إلى التوجه نحوه نية وقصدًا، بينما تختص الصورة الثانية لهذا التوجه بالإخلاص في العمل لله ابتغاء ما عنده

من الأجر، وإرادة وجه اللـــه وحده[1].

ومن معاني النية في اللغة القصد، ولذا نجد أبا الحسن الشاذلي استخدم التوجه القلبي تحت اسم النية، بينما الهروي استعمل لفظة القصد فقال: والقصد الإزماع على التجرد للطاعة، وهو على ثلاث درجات:

**الدرجة الأولى:** قصد يبعث على الارتياض، ويخلص من التردد، ويدعو على مجانية الأغراض.

**الدرجـــة الثانية:** قصد لا يلقي سببًا إلا قطعه، ولا يدع حائلاً إلا منعه، ولا تحاملاً إلا سهلـــه.

**الدرجة الثالثة:** قصد الاستسلام لتهذيب العلم، وقصد إجابة دواعي الحكم، وقصد الاقتحام في بحر الفناء، والدرجتان الأولى والثانية هما الأليق بحال المبتدئ.

وينبه الهروي على صدق القصد، إذ به يصح الدخول في هذا الشأن، ويلاقي كـــل تفريط، ويتدارك كل فائت، ويعمر كل خراب، ومن علامته ألا يقعد عن الجد بحال[2].

وكما لا بد من صدقه فيلزم معه التهذيب الكامل، وتهذيبه يعني تصفيته من ذلـــك الإكـــراه وتحفظه من مرض الفتور ونصرته على منازعات العلم ويترقي التهذيـــب إلى الإحسان بدرجة لا تنفصل عنه بحيث نرى مع الهروي أن إحسان القصد يكون بتهذيبه علمًا، وإبرامه عزمًا وتصفيته حالاً[3].

---

(١) ابن عباد النفري المفاخر العلية: ٦٠.

(٢) منازل السائرين: ٣٢ ، ٣٧.

(٣) نفسه: ٢٥ ، ٤٤.

فجماع النية مع القصد يكمن في التخلي عن غير المأمون، والتجرد، ومجانبة الأغراض والعلل وقطع الأسباب والحوائل، وتلاقي التفريط، والبعد عن ذلك الإكراه بل يدخل برضا، وحب في كل بر وطاعة، بلا فتور، هذا كله مع توجه القصد للقلب، والاجتهاد في الارتياض والاستسلام لمقتضى العلم بلا منازعة في أمره ونهيه، وإجابة دواعي حكمه حسب نوعه، وأن يتدارك الفائت، ويعمر ما خرب، ويبرم العزم.

ولو تأملنا هذه المعاني بسلبيها وإيجابيها لوجدناها متطابقة مع الدلالات اللغوية لكلمة نوى التي تعني قصد وعزم وتحول من مكان لآخر، أو من موقف لآخر، وتعني أيضًا بعُد، ونوى الشيء جَدَّ في طلبه[1]، ولقد حول الصوفية تلك الدلالات اللغوية إلى مجالات تخصهم، فالتحول مثلاً يعني تحولهم من الغفلات إلى الطاعات، والبُعد يراد به عندهم بُعد المريد عن المعاصي، وقد صرفوا الجد إلى المجاهدة، والاجتهاد فيما يرضي الله تعالى.

وهذا التطابق يمكن أن نعتبر المراد اللغوي أصلاً لتحليلات الصوفية المتصلة بالنية، كما أننا نجد أن ما وضحه الصوفية إزاء مفهوم النية والقصد وأهميتها في الفعل يتقدم بكثير عما بينه علماء النفس المعاصرين الذين حددوا النية بأنها تصميم واعٍ على إكمال فعل يتمشى وبرنامج مخطط يهدف إلى نتيجة مفترضة هذا تعريف للنية إزاء استمرارها مع القيام بالأعمال السهلة المحددة .

أما النية التي تتعلق بشيء صعب كما هو في علم السلوك فإنها تبدو كعنصر للإعداد الداخلي من أجل تحقيق الأفعال الشاقة أو الصعبة أو غير العادية. وقد أوضح الصوفية كلا الأمرين: فالنية عندهم عنصر داخلي حافز، وهي مصاحبة

---

(١) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج٤: ٣٩٧ دار الفكر والمعجم الوسيط ج٢: ٩٦٥.

للأفعال صعبها وسهلها حتى تتم وتنجز، ولا يخرج القصد عندهم عما قصده علماء النفس الذين يرون أنه توجه الوعي والتفكير نحو هدف معين، فهو كذلك عند الصوفية كما رأيت.

وإذا بدا من كلام الشاذلي السابق صلة النية باليقظة والانتباه، وظهر معه كذلك أن من معانيها القصد فقد صرح أيضًا بأنها تشمل مع ما سبق، الإرادة والعزم والمشيئة(١)، ولذا لزم أن ننتقل بعدها إلى الحديث عن الإرادة وما يدخل في إطارها، وبذا يتسلسل العرض، ويترتب ترتيبًا منطقيًّا واضحًا: انتباه واستيقاظ، فنية وقصد يحفزان العقل والقلب فتشحذ الإرادة والهمة نحو المقصود في صورة ترك أو فعل أو أدب.

## الإرادة ومشتقاتها اللغوية

إن الحقائق الذاتية في الإنسان ما زالت موضع نظر، وإننا نجهل أعز ما نملك، فنجهل ماهية أنفسنا، وحقيقة العقل، والروح، وجوهر الإرادة والاختيار، وإلى يومنا هذا يجتهد الفلاسفة، وعلماء النفس والأخلاق والتربية أنفسهم لفهم الطبيعة الإنسانية فهمًا حقيقيًّا ولم يصلوا إلى الحقيقة العلمية الثابتة، وما هي إلا دراسات الفرضية، واجتهادات بحثية لا ترقى إلى القطع والسيطرة.

وكل فريق يخضع بحثه ودراسته للمنهج الذي يرتضيه، والغايات التي يتوخاها، والمبدأ الذي يدين به، ومن ثم جاءت أراؤهم في كل ما ذكرناه تمثل وجهات النظر لأصحابها، ولا تعمق لتكتشف الحقيقة في ذواتنا، وتنطفئ مصابيحهم بمجرد أن يتجهوا صوب كهوفنا العميقة، وإن شعت فعلى أركان محدودة متصورة.

---

(١) ابن عباد المفاخر العلية ٦٠ وانظر معجم علم النفس المعاصر ١٤٩ — ١٥٠.

ولو طبقنا هذا على الإرادة التي تحت أيدينا بحثًا لوجدناها كالعقل نسلم بوجودها فكل منا يدرك أنه يعقل كما يستشعر أنه يريد لكن ما الإرادة؟ وما حقيقتها؟ وما صلتها بالعقل؟ وهل هي قبله أو بعده؟ أو هي عينه؟ وهل هي نفس الاختيار، أو تسبقه، وما صلتها بالفعل؟ كل هذه الأسئلة حاول العقلاء الإجابة عليها كل في مجاله.

فالفلاسفة تناولوها، والأخلاقيون بحثوها، وعلماء النفس والاجتماع تعرضوا لها، كما أقر بها المتدينون وعلماء الكلام كذلك.

ونظرًا لأن طريق الصوفية وعر المسالك، كثير الدروب، شاسع المهامه فإنهم قد بدءوا سيره من نقطة الإرادة اليقظة التي تحركت بعد مثيرات وانتباه ونية وقصد، وكان لها شأن أيما شأن حتى أن السالكين قد تسموا بالمريدين اشتقاقًا منها، وسوف ندرس وجهات نظرهم بين ثنايا النظريات المتسعة لفكرة الإرادة موجزين الآراء الأخرى، ومفصلين أقوال الصوفية.

ونبدأ باللغة، تلك التي تعطينا في كثير من الألفاظ دلالات لا تبتعد عن المفاهيم الاصطلاحية إن لم تكن الأخيرة قد دارت حول الوضع اللغوي أصلاً، ولا غرو فاللغة وضْع الألفاظ للمعاني، وهي رمز حرفي وكلمي لما يدور في النفس تصويرًا وتعبيرًا نشأ وتطور مع الإنسان، وكم توقفنا اللغة ممثلة في معاجمها على معان هدت الباحثين إلى ما ينشدون.

إن جذر الكلمة من «راد» يرود رودًا، وروَّده، وراوده، وأراد، واستراد والرائد إلى آخره، وتشمل معاني الجذر وما اشتق منه مجموعات دلالية يمكن أن تمثل النشاط النفسي الإرادي من بداية تلجلجه في النفس إلى أن تستقر على أمر معين، وتطلبه أو تحبه، ويظهر ذلك من خلال دلالات الكلمة بمشتقاتها الآتية:

أ- **الطائفة الأولى** من تلك المعاني يقال فيها راد الرجل روادًا: دار وذهب في طلب شيء ، ورادت الإبل ريادًا اختلفت في المرعى مقبلة ومدبرة، وراد وساده لم يستقر، ورادت المرأة رودًا وروداتًا أكثرت الاختلاف إلى بيوت جاراتها.

وهنا يبدو الجذر وما اشتق منه دالاً على البحث عن شيء فيدور الإنسان ويذهب ويجيء في طلب شيء ما، ومثله الإبل تختلف في المرعى مقبلة مدبر، والمرأة تنتقل بين البيوت أي إن حالة من عدم الاستقرار، وعدم الاطمئنان إلى غرض معين تتسم بها الكلمة وما تطلق عليه، ولا شك أن هذه هي التي يتصف بها الإنسان شعورًا قبل أن يحدد هدفه بدقة فيظل متنقلاً مترددًا مختلفًا بين عدد من المطالب، وكل منا بشعر بأنه لا يتجه في الغالب إلى مطلوبه مباشرة قبل أن تنتابه أنواع من الخواطر.

ب- وأما **الطائفة الثانية** من الدلالات فتأخذ في تفقد المطلوب تفقدًا حثيثًا وخفيفًا حتى ليقال: راد الأرض تفقد ما فيها من المراعي والمياه ليرعى هل تصلح للنزول فيها، وراد الريح رودًا ورودانا تحركت تحركًا خفيفًا، ونظيره أرود في السير إروادًا: رفق واتأد.

وهذا ما يتم بالضبط عندما ننتقل من حالة التردد والاختلاف بين أمور محسوسة أو معنوية إلى شيء نستقر عليه فإن العقلاء لا يسرعون في عملية التحول، بل يتحركون حركة وئيدة محسوبة كي يركنوا إلى ما هو أكثر نفعًا وإفادة بعدما يتفقدون كل الأمور المتاحة أمامهم.

جـ- ثم بعد التردد، والتفقد والتحرك صوب شيء معين تأتي حالة من الركون إلى أمر محدد ينزع إليه الإنسان ويستبعد كل ما سواه، وبمقداره منفعة هذا

الشيء للطالب يكون حماسه ورغبته فيه، وميلـه إليه، وعندئذ نقول: راده أي طلـبه ورغبه، وراوده: شاءه، فإن زيدت الهمزة وقلنا أراده إرادة كان المعـنى أحـبه وعُني به، وأكثر من التفكير فيه والتعلق به، كذا يقال حالتئذ ارتاد الشيء ارتيادًا فهو مرتاد، أي مطلوب باستمرار وتكرار.

د- فـإن كان هذا الأمر الذي ركن إليه ركون الطالب المحب مما يطلبه الشارع الحكـيم ويحـث عليه قلنا استراد لأمر اللـه أي رجع ولان وانقاد، وهذا بالضـبط ما يتم في ساحة التصوف فإن السالك بعد أن اختلفت به السبل وتـبين أمره عاد وركن ورجع لأمر اللـه عاقدًا العزم على المضي في ذلك، وإن هـو قطـع شوطًا أو بلغ شأوًا بعيدًا حتى صار يُقْتدى به، أو يُعْهَد إليه بمهام لصدقه قلنا الرائد.

تأمل الجذر للكلمة كيف بدأ من التردد وانتهى إلى الركون والريادة ومن ثم صلح لعلماء اللغة أن يقولوا : إن أصل المعنى في هذه المادة التردد في طلب الشيء برفق وسهولة وسائر المعاني متفرع عنه.

هـ- ولا يظـن أحد أن هذا التردد في طلب الشيء، ثم تبين المراد دنيا أو دينًا خـاص بمـا هو مستحسن ليس غير، بمعنى أن المادة لا تدور إلا بين المعاني المحمـودة وأن الـتردد ثم الاسـتقرار لا يكون إلا فيما هو نافع لأننا نرى للكلمة اشتقاقات ومعاني مست المنكر المذموم ومنه راوده على نفسه خادعه ﴿ وَرَاوَدَتْهُ ٱلَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِۦ ﴾ [يوسـف: ٢٣] أي طلبت منه المنكر، والحمى رائد الموت، والرائد هو الجاسوس كذلك[1]، فقد استعملت

---

(١) انظر القاموس المحيط المجلد الأول ٢٩٦، وأقرب الموارد ج١: ٤٤٤، والمعجم الوسيط ج١: ٣٨١.

المادة فيما هو قبيح مستنكر.

أرأيت الجذر بمشتقاته قد دار حول المحمود والمذموم ولذا صحت الإرادة أن تكـــون إرادة صالحة وأن تكون سيئة حسب ما ركنت إليه، وهي في كل ذلك إرادة حـــرة لأن اللغـــة لم تشـــر إلى أي نوع من أنواع الإلزام في التنقل صوب المطلوب.

ولقـــد كشفت الكلمة أن الإنسان يسعى إلى مطلوب يحدده ويريده ويحبه، وأنه إن كان محمودًا كانت إرادته حسنة، وإلا كانت غير ذلك، فالفعل دال على الشعور الإرادي.

## تنوع المفاهيم الاصطلاحية للإرادة

دخلت الإرادة مجال كثير من العلوم: دينية، وأخلاقية، وفلسفية، واجتماعية، وثقافـــية، وتـــربوية، وتـــناولها لفيف من العلماء في كل فن، فكان أنْ تعددت تعريفاتها، ومما زاد من سعة المفاهيم، أن كل مفكر أو باحث تناولها بالتعريف من وجهـــة نظـــره الخاص في إطار مجالها العلمي، فللفيلسوف هذا نظرته، وللآخر كذلك، ويقال ذاك بالنسبة لمن تعرض لها من العلماء في المجالات العلمية المشار إليها.

ثم إن مـــنهم من اعتبرها نـــزوعًا وميلاً، وآخرون عرفوها على أنها مرادفة للعقـــل، وفريق ثالث ذكر أنها تابعة لـــه، وأصر قوم على أنها اختيار وروية، و لم يفـــرق جماعـــة بينها وبين العمل وغض الطرف عن الإرادة النظرية، أما الصوفية فجـــاءت أقوالهم تبعًا لأحوالهم لذا كان القشيري على حق في عبارته: وقد تكلم الـــناس في معنى الإرادة فكل عبر حسب ما لاح لقلبه[1]. ومع أنه يقصد بالناس

(١) الرسالة القشيرية ٢١ تحقيق معروف زريق، علي عبد الحميد أبو الخير ط دار الخير ثانية ١٤١٦-١٩٩٥م

رجال الطريق لكن يمكن تعميم ما جاء على لسانه لانطباقه فكرًا كذلك على غير الصوفية من الفلاسفة وغيرهم، ولهذا كله كثرت تعريفاتها وسنتناول ذلك كله مبتدئين بأصحاب التعريفات، ثم الفلاسفة، ثم الأخلاقيين، وعند علماء النفس، وكذا الاجتماع، ثم المتكلمين، حتى نصل إلى المقصود من الحديث وهم الصوفية.

## الإرادة عند الاصطلاحيين

بالنسبة للمهتمين بالتعريفات فإن التهاوني يرى أنها نزوع النفس وميلها إلى الفعل وهي قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل ثم جعلت اسمًا لنزوع النفس إلى شيء مع الحكم فيه أنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل[1].

ويجيء تعريف الجرجاني معبرًا ومقتضبًا فهي عنده: ميل يعقب اعتقاد النفع، والاعتقاد المذكور لا يتأتى إلا بعد تأمل وروية وإعمال فكر، وقد يمزجها بالاختيار مزجًا صريحًا في قوله بأنها صفة توجب للحي حالاً يقع منه الفعل على وجه دون وجه[2] فهذا الحال المذكور ينطبق أكثر على الاختيار الذي هو طور يلي النزوع والميل.

(١) كشاف اصطلاحات الفنون مادة إرادة نقلاً عن المعجم الفلسفي جميل صليبة ج١: ٥٨.

(٢) التعريفات: ١٥.

## مجمل التعريفات الفلسفية

يعتبر (أرسطو ٣٢٢ ق م ) من أوسع الذين تناولوا مسألة الإرادة، وهو يجعلها سابقة عن الاختيار ويقرنها بالفعل وتبعا لذلك فالفعل الإرادي عنده هو الصادر عن معرفة ونزوع وقوله هذا يفيد ربطها بالنفس من جهة كونها نزوعًا، وبالعقل باعتبارها معرفة، ثم بالعمل لأنها فعل صادر، وهذا بخلاف الفعل اللاإرادي فإنه يخلو من نزوع ويقع قسرًا بإكراه خارجي أو يخلو من معرفة ويصدر عن جهل، وهناك فعل هو مزيج من اللاإرادي والإرادي، وذاك الذي ينشأ من خوف لاتقاء شر أعظم مثل إلقاء البضائع في البحر طلبًا للنجاة من العاصفة، فالفعل هنا إرادي لأنه ألقاها بإرادته، ولاإرادي لأن العاصفة أرغمته على ذلك وإلا هلك والبضاعة معًا.

ويوافق (أفلوطين ٢٠٥-٢٧٠) أرسطو في ربطها بالعقل، ويرى أنه حين تسترشد الإرادة بالعقل فحينئذ يجب القول بأن أفعالها متعلقة بها، ولا عبرة بأي مؤثر خارجي آخر، فأي فعل صادر عن الأشياء الخارجية كرد فعل لها ليس جديرًا بأن يسمى إراديًا، وقبل أفلوطين (أوريجين السكندري ١٨٥-٢٥٤م) الذي يقرر حرية الإرادة بدليل الوجدان وما جاءت به الكتب المقدسة، ويجعل الإرادة نوعًا من التصورات التي نستشعرها في أنفسنا.

والقديس (أوغسطين ٣٥٤ – ٤٣٠) يعرفها بأنها القدرة على قبول تصور ما أو رفضه، وهي حرة، وحريتها لا تعني قدرتها على الاختيار بين الخير والشر لأن اختيار الشر نقص ومما يدل على حريتها شهادة الوجدان الداخلي، وحكم الناس على أن هذا محمود وذاك مذموم، فما بني الحكم إلا على حرية الشخص المحكوم عليه، كما أن اختلاف الأفعال دليل على حرية إرادتهم، وأوامر الله ونواهيه لا معنى لها إذا لم نكن أحرارًا في أفعالنا، وللإرادة قانون به تخضع الحواس للعقل، والعقل لله، فيجب احترام الطبائع ونظامها.

فالإرادة قدرة على التصور، وحريتها مرتبطة بالعقل والفعل، والعقل مرتبط بالله، أي إنه يجاري أرسطو في كونها متصلة بالعقل لا تنفك عنه، ولها رباط بالفعل ولكنه يتجاوزه في ربطها بالله عن طريق العقل، ولذا فإنها عند أوغسطين حرة خيرة لا تريد الشر، فطالما أنها متصلة بالله والله خير مطلق فهي لا تتصور الشر كذلك، والقديس (توما لإكويني ١٢٢٥- ١٢٧٤ ) أكثر دقة من أوغسطين في قوله: إن الإرادة هي الميل إلى الخير المعقول ومحبة هذا الخير متى حصل؛ لأن تلك العبارة لا تحتاج إلى تفسير أو إضافة في كون الإرادة خيرة ومعقولة على الإطلاق، بخلاف عبارة أوغسطين فاحتاجت منه إلى بيان وشرح كما سبق بيانه.

وهي إذ تتعلق بالعقل يكون تعلقها به كليًّا لأن طبيعته كذلك، وإذا تعلقت بالماديات الجزئية المحسوسة فإنها لا تتعلق بها باعتبارها كذلك بل تتعلق بها لاعتبار مجرد هو الخير الكلي، فتعلقها على كل حال بالكلي في صورة معقولة، أو في صورة كلية مجردة منزوعة من الجزئيات المادية.

ويبين الكندي من فلاسفة المسلمين أن كمال التحقق من شأن العقل، وإليه مرد كل فعل، كما أنه قوة من قوى النفس الإنسانية التي هي فيض من النفس الكلية المتوسطة بين العقل الإلهي وبين العلم المادي، وما يصدر عن النفس الإنسانية من أفعال متصل بالجسم ومزاجه، أما باعتبار جوهرها الروحي فمستقلة عنه، وعلى ذلك فكل ما يرتبط بالعلم المادي فمن كسب الإنسان[1].

ويَعْتَبِرُ الفارابي (٩٥٠م) الإرادة نزوعًا نفسيًّا فلا اشتياق أو كره لعمل ما، وهو ملازم للإحساسات ولا ينفك عنها، والإنسان وإن كان يشترك مع الحيوان

---

(١) دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ١٢٢.

في إرادة الأشياء لكنه يمتاز عنه بالاختيار القائم على الروية حيث إن له خصوصيات العقل أو التعقل الخالص.

ومع أن الفارابي فيلسوف يجل العقل وما يتصل به من تفكر وإدراك وإرادة واختيار لكن دي بور اتهمه بالجبر، لقوله بأن الاختيار مقدر أصلاً في علم الله، هذا من ناحية ومن جهة أخرى فإن الحرية الإنسانية عنده ناقصة من جهة أن قهر الشهوة أمر تحول المادة دونه، وبالتالي فلا حرية مطلقة إلا إذا تحررت النفس من قيود المادة بأن صارت عقلان محضًا[١].

وابن مسكويه (١٠٣٠م) يوافق الفارابي في أن الإنسان يمتاز عن الحيوان في رويته المتجهة إلى الخير ويفصح تمامًا عن أن الإرادة استعداد متجه إلى غاية[٢]، وهذا فهم للإرادة يتفق مع كثير من التعريفات، كما أن ابن باجة لم يفصح في تعريفها عن كونها فعلاً يشعر صاحبه بغاية يقصدها منه[٣] ونحن نشعر بأننا مصدر أفعالنا، وأننا نقدر على ذلك، ولا نجد لهذا من علة إلا ما هو فعل الإرادة، والعلم متقدم عليها، فأفعالنا الخارجية إرادية، كذا تتدخل الإرادة في توجيه الإنسان لانتباهه أو تأمله لذاته على حد ما ذهب الغزالي[٤].

ولم يزد ابن رشد عما قاله الفارابي إذ عرف الإرادة بأنها: سوق الفاعل إلى فعل معين إذا فعله كف الشوق وحصل المراد.

أما تومازو كميا نيلا (١٥٦٨ – ١٦٣٩) فيقرر أن إدراك الإرادة يثبت

---

(١) نفسه: ١٥٠.

(٢) نفسه المصدر: ١٦٠-١٦١.

(٣) نفسه: ٢١٦.

(٤) تهافت التهافت: ٤.

بإحساسنا الباطني، فالإنسان يحس بأنه قادر عارف مريد، وفي كل موجود إرادة أولية تظهر في حبه للبقاء بمعنى أن الإرادة ذات صلة كبيرة بغريزة حب البقاء.

والنفس عند (ديكارت ١٥٩٦-١٦٥٠م) قابعة في الغدة الصنوبرية، وإذا أرادت النفس شيئًا حركت الغدة المتحدة بها الحركة اللازمة لإحداث الفعل المتعلق بتلك الإرادة ولا يميز باروخ اسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م) بين النفس وقواها، وبالتالي فليست الإرادة ميلاً أو نزوعًا منفصلاً عنها أو عن العقل وإنما هي ميل العقل إلى قبول ما يروقه من المعاني واستبعاد ما لا يروقه فلا إرادة خارج العقل، ولا فعل إرادي خارج الفكر لأن كل فعل إرادي هو في الحقيقة فكرة تثبت نفسها أو تنفي نفسها، والإثبات والنفي أحكام عقلية فكرية تخص العقل لا الإرادة، وإذا كان الحال كذلك فلا حرية لإرادتنا المزعومة، لأن النفس معنية بفعل كذا أو كذا بعلة هي أيضاً معنية بعلة وهكذا إلى غير نهاية، والشعور بالحرية خطأ ناشئ من الحكم الذي جاء غير مطابق للحقيقة، ومن جهل الناس بالعلل التي تدفعنا إلى أفعالنا دائمًا.

ونأتي إلى هجيل (١٧٧٠-١٨٣١) فيرى أن الإنسان بما هو روح، والروح عنده شعور وحرية، وما دامت كذلك فهي في الدرجة السفلى عندما تقارن الجسم في النمو والنضج، ثم يتقدم الشعور ويرتقي فيدرك ذاته، ويدرك الأشياء، ولأنهما متعارضان فالفهم يحاول التوفيق بينهما وأخيرًا يرقى الإنسان فيتخذ العقل من قوانين الشعور قوانين الحياة، فالنظر ينقلب عمليًا حين يتخذ الروح ذاته موضوعًا لإرادته كما قال (كنط).

ويفهمها شوبنهور (١٧٨٨-١٨٦٠) على أنها إحدى الصور الخاصة بمبدأ السبب الكافي، هذا المبدأ الذي يجعله فيلسوفنا سببًا في فهم الكون عندما يؤكد على أن العالم جملة تصوراتنا، وهي مرتبطة بالمبدأ المذكور، وله أربع صور هي:

علاقة بين مبدأ ونتيجة، وعلاقة بين علة ومعلول، وعلاقة بين زمان ومكان، وعلاقة بين داع وفعل.

والصور الثلاثة الأولى تخص النظر، والرابع وحده يختص بالعمل الذي تدفعه غرائزنا وميولنا، وبذا تكون الإرادة هي جوهر الإنسان وفقًا للصورة الرابعة من صور الفهم السابق، وبما أن العالم جملة تصوراتنا فالإرادة جوهر العالم أيضًا، وإن العملية الطبيعية في مختلف درجاتها من جنس إرادتنا، والإرادة: هي الشيء بالذات يتجلى في مختلف الموجودات، فهي نزعة أساسية لكائن واحد هو الإنسان.

وربما توسع (شوبنهاور) في معنى الإرادة ونشاطها فلم يقصرها على كائن واحد بل رأى أن كل كائن لديه إرادة للحياة، ويعني بإرادة الحياة المبدأ الكلي للجهد الغريزي الذي يحقق به كل كائن مثال نوعه، ويناضل ضد الكائنات الأخرى لاستبقاء صورة الحياة الخاصة به وإرادة القوة عند (نيتشة) تضاد إرادة الحياة عن (شوبنهاور) ومعنى الحياة عند (سبنسر) لأنها مبدأ للوح القيم الجديدة التي لا يعرفها إلا الضعفاء الذين يتمسكون بالقيم الخلقية المألوفة.

وهناك إرادة الشعور عند (قويه) التي تعني نزعة أساسية تؤثر في حياة الإنسان العقلية والشعورية، كما تؤثر في تطور الكائنات الحية، ومن مظاهرها الأولى إرجاع الكائن الحي كل شيء إلى ذاته وشعوره بأنه مركز الجاذبية، وما سواه وسائط يعتمد عليها في فعله وقوته ووعيه، ورغم الأنانية البادية من نظرة (قويه) لكن الغيرية تجيء لديه عندما يفكر الإنسان في الغير ليثبت نفسه أمامه، فلا تنفرد الأنانية وحدها بالإرادة بل تصاحبها الغيرية.

وإذ اتضح فيما سبق ربط الإرادة بالنفس نزوعًا، وبالعقل معرفة وتمييزًا، وبالفعل تنفيذًا فإننا نجد واحدًا مثل (وليم جيمس) يفصل نوعًا منها عن العقل،

ويسميه بإرادة الاعتقاد وهي التسليم باعتقادات لا يستطيع العقل أن يبرهن على صدقها ولكنه يقبلها مع ذلك لعدم تناقضها، وللمنافع العملية التي تنشأ عنها، ومنها الثقة بالنفس على سبيل المثال، ونلاحظ أنه فصلها عن العقل لعدم القدرة على البرهنة عليها عقلاً، ودلل على قبولها بحجة عدم التناقض، ولكن أليس مبدأ عدم التناقض مبدأ عقليًا؟؟، وإذا كان كذلك فالتدليل عليها به يصلها بالعقل من حيث لا يحتسب (وليم جيمس) ولا يقصد.

وباختصار شديد تفهم الفلسفة المثالية الإرادة إما على أنها ظاهرة فوق طبيعية حين تردها هي والفعل أو العلم أو المعرفة إلى اللـه، وإما على أنها قدرة بشرية ونزوع وميل ومحبة غير شرطية أي ليست رد فعل لشيء خارجي نهائيًا، وإنما هي توجه نفسي نحو بدء وأداء الفعل اللازم[1].

## الإرادة عند الأخلاقيين

أهم ما يميز نظرة الأخلاقيين عن غيرهم هو أنهم يربطونها بالجانب العملي الممثل في الخير والشر، أو بما ينشده الإنسان من سعادة عقلية أو روحية أو لذة مادية، وبخلاف الفلاسفة فقد نظروا إليها باعتبارها قوة نزوعية من قوى النفس، أو ذات صلة بالعقل، أو بالعلم والمعرفة، وأيضًا لما لها من علاقة بالنفس الكلية أو العلم الإلهي والعقل الكلي.

ونظرة الأخلاقيين إلى الإرادة فوق هذا تنحو منحى المذهب الفلسفي ذاته، فمن كان فيلسوفا عقليًا أو روحيًا، ومن أنصار مذهب الواجب، أو كان ماديًا أو

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ١٩١ – ١٩٢ ، ٢٨١، ٢٩٥ وتاريخ الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى يوسف كرم٣٧، ١٨١-١٨٢ والحديث ١٥،٨٣، ٩٣، ١١٣، ١١٤ ، ٢٧١-٢٧٢ ، ٢٨٠، ٢٨٩-٢٩٠.

نفعـيًّا طـبع نظرته إلى الإرادة بطابع مذهبه الخاص به، وسوف لا نستقصي هنا جميع المذاهب الأخلاقية بجذورها الفلسفية ولكننا نشير إلى نماذج منها لتدل على صحة ما قلناه.

إن أنصار المذهب العقلي أو الروحي يذهبون في الإرادة إلى ما يشبه الإقرار بالفطـرة وسلامتها فنكاد نلمس من أقوالهم أن طبيعة الإنسان خيرة بذاتها، وأننا نـريد الخير دائمًا، وفينا قوة طبيعية للخير والحق والسعادة، وإحساسنا يقودنا إلى أننا خلقنا لغايات أسمى من التي تعرض لنا في هذا الحياة، ونحن مدفوعون إلى محبة الخير على العموم، فلا نحب إلا ما كان خيرًا حقًّا.

هـذا نطق سقراط وبسكال ١٦٦٢م ومالبرانش كممثلين لهذا الاتجاه، ولا يـتورع الأخير عن القول بأن الإرادة هي الأثر المتصل الصادر عن صنع الطبيعة والموجه للنفس نحو الخير على العموم ومع اتصالها فهي حرة كما يشهد الوجدان.

وإذا كانـت طبيعتـنا خيرة بحسب صلتها باللـه عند مالبرانش أو بحسب فهمنا الصحيح لماهيتنا عند سقراط فإن الشر ينشأ من جهلنا بأنفسنا، أو انصراف القـوة الخـيرة إلى أمور لا تلائمها، أو التوجه نحو الجزئيات حسبما جاءت آراء الفلاسـفة الثلاثة على التوالي، فليس العيب في الطبيعة التي كنا عليها، ولكن في التي صرنا إليها(١).

وعلى العكس من ذلك نجد إخوان الصفا يقولون بالجمع بين الطبيعتين: فمنا مـن طـبع عـلى سـجايا الخير، ومن الإنسان من كان على غير ذلك حسب الاخـتلاف في الأخـلاط الجسدية أو في التربة، أو النشأة أو موجبات أحكام

---

(١) يوسف كرم: اليونانية ٥٣ ، والحديثة٩٤- ٩٥ ، ١٠٣ ، ١٠٤.

النجوم[١].

وهناك أصحاب مذهب الواجب كالأبيقوريين والفيلسوف الألماني(كنط ١٨٠٤م) فالأبيقوريون ومؤسسهم (زينون ٢٦٤ ق.م) ثم (أثلاينتوس ٢٣٢ ق.م) ثم (أفريسيبوس ٢٠٩ ق.م) ترتبط الإرادة عندهم بفكرتهم عن العالم، حيث إنه في نظرهم قديم وإن كان نظامه حادثًا – كما أنه واحد بوحدة القوة الحالة منه، وهو إلهي معقول وما دام كذلك فهو خير كله، والإنسان الكامل مَن تتوافق إرادته مع الإرادة الكلية المسيطرة والمبثوثة في العالم الكلي، وعند التطابق تكون الإرادة صالحة، والفضيلة تكمن في هذا التوافق. ونظرًا لأن كل شيء في الطبيعة يقع بالعقل الكلي أو بالإرادة الإلهية، والقدر مغيب عنا فإن للإرادة دورًا في اختيار الأمور المناسبة التي تحقق المطابقة للطبيعة، والمطابق محمود وغيره منبوذ.

وأما الإنسان الناقص فهو الذي يقوم بوظائف جزئية، ويعتبرها واجبات مفروضة، ولكنه يؤديها متفرقة واحدة بعد أخرى، فلا تجمعها فكرة الطبيعة الكلية، أي إن هذا الناقص أدرك ارتباط الجزئيات بالواجب المفروض ولكنه لم يرتق بعقله وإرادته إلى الطبيعة الكلية، وأدنى من هذا الناقص الإنسان الشرير وهو من غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية فاتخذ نفسه مركز الوجود واتجه صوب الجزئيات[٢].

ومغزى مذهبهم أن الحسيين والماديين أشرار بحسب نظرتهم الكونية، والكامل من توافقت إرادته مع الإرادة الكلية، ودونه الناقص وفيه خير غير تام، أما الشرير بإطلاقه فهو من كانت إرادته جزئية دون أي اعتبار للإرادة الكلية،

---

(١) رسائل إخوان الصفا ج١: ٢٩٩ –٣٠٠ وتاريخ الفلسفة في الإسلام: ١١٠.

(٢) كرم: الفلسفة اليونانية: ٢٢٩-٢٣١.

ولم يطرأ على ذهنه أي صلة بين الجزئي والكلي.

ويفرق كنط بين الإرادة التي هي مبدأ الخيرية والموهبة الطبيعية وسرعة الحكم أو موهبة الحظ كالمال والجاه والسلطة، ويبين أن الإرادة الصالحة بذاتها هي الشرط الضروري والكافي للخلقية، وترجع أصلاً إلى الواجب، وتعمل بمقتضاه دون أي اعتبار ما، ويجب أن ندرك أن تلك الإرادة لا تبدو وبوضوح إلا حين يكون هناك صراع مع النزاعات الطبيعية فتتمسك هي بالواجب وتظل محتفظة بخيريتها حتى ولو لم تستطع تنفيذ مقاصدها طالما أنها قد عملت ما في وسعها[1].

وأصحاب مذهب اللذة يختلفون اختلافًا بيِّنًا عما سبق، فهم ماديون جزئيون يشبعون حاجاتهم ومطالبهم البدنية باللذائذ، وبناء عليه فغاية الحياة هي اللذة، وتؤدي إلى السعادة النفسية، والفضائل هي تلك اللذائذ، وعكسها الرذائل، والإنسان وحده هو الذي يشهد اللذة بتفكير وروية.

والوسائل الموصلة إلى اللذات فضائل هي الأخرى وتختار بالعقل والعلم والحكمة ولكن تلك اللذائذ عند أبيقوس (٣٤١-٢٧٠ق م) ليست غايات واحدة بل تتفاوت درجاتها، فاللذة التي تشبع نزعات ضرورية، وتسكن آلامًا طبيعية كلذة الطعام والشراب هي أرقى تلك اللذات، وعلى الحكيم أن يسعى إليها، والإرادة الباعثة عليها هي نزعة تستجيب للطبيعة وتحدد المطلوب من الفعل أكل أو شرب أو خلافهما.

وهناك لذات تصدر عن نزعات طبيعية غير ضرورية مثل لذة الأطعمة المترفة، أو تصدر عن نزعات غير طبيعية ولا ضرورية ولكن تقوم في النفس بناء

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة: ٢٤٨.

علـى ظـن باطل كتلك التي تتعلق بلذة المال والجاه، والمكانة الاجتماعية، فهذه لذائذ ناقصة ويجب على الحكيم أن يتخلص منها خاصة النـزاعات التي تبدو غير طبيعية ولا ضرورية.

وبهـذا يكون أبيقوس وأنصاره ماديين لذيين لكن يرون أن الحكماء يكتفون مـن اللذائـذ بما يقوم أودهم، ويحفظ عليهم طبيعتهم، والإرادة عندهم مرتبطة بـالعقل كما أن اختيار الوسيلة المؤدية إليها تكون نتيجة تفكير وروية[1]، وهذا بخـلاف الفليسوف المحدث هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م) فإنه يذهب في ماديته إلى أبعـد مدى فيرجع الشعور والنفس بكل ما فيها إلى المادة، ولا تشذ الإرادة عن الخضـوع إلى المـادة، بل إن الحركة الدماغية الخاصة بالتصور إذا بلغت القلب نشطت الحركة الحيوية أو أعاقتها، وفي حالة التنشيط يحدث اشتهاء الشيء، وبه تحدث اللذة، ويكون الفعل خيرًا، ونسمى الاشتهاء باعثًا، وفي حالة إعاقة الحركة الدماغـية لـلحركة الحيوية يحدث الخوف من الشيء، فيكون هو مؤلمًا وفعلـه كذلك، ويسميه هوبز شرًّا كما يطلق على الخوف منه باعثًا على تركه.

وهكـذا يفسر هذا الفليسوف الحياة الشعورية برمتها تفسيرًا ماديًّا[2] ينطلق مـن الحـركة التي هي عنده المؤثر في كل شيء، وفيما يخصنا يعلن أن الاشتهاء الأخـير والخـوف الأخير يسميان إرادة. والأوامر والنواهي إنما تؤثر بالترغيب والترهيب[3].

---

(١) راجـع برترادن رسل تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الثالث ٨٧-١٠٣ ويوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ٢١٩-٢٢٠.

(٢) نفسها .

(٣) انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة: ٥٤.

## النظرة النفسية لمفهوم الإرادة

يعرفها علماء النفس على أنها تنظيم الإنسان الذاتي الوعي لأنشطته وسلوكه بما يضمن التغلب على المصاعب في تحقيق الهدف وهذا التعريف يختص بالإرادة المنبعثة من دوافع فاعلية وقوية، وهناك دوافع أقل وأدنى من الفاعلة فتنشأ معها إرادة من نوع أقل قوةً من الأولى وعندئذ تعرف بأنها هي الدوافع الإضافية التي يخلقها الشخص للأفعال الخارجية والداخلية في حالة ما إذا كانت قوتها الدفعية غير كافية[1].

فالإرادة بهذين المفهومين إما أنها تنظيم واع للنشاط والسلوك يفرز تحقيقات للغايات، وتتسم في تلك الحالة بكونها توجهًا داخليًّا نحو ما يبغي الإنسان عمله أو يحتاجه، أو يستشعر الرغبة فيه، وقد تتجه الإرادة نحو صنع دوافع ثانوية تزيد من قوة التأثير التنشيطي للفعل الداخلي أو الخارجي، وإذا كانت الإرادة كذلك فهي تنشأ وتتطور تبعًا للحالة الواعية التي يكون عليها الإنسان في ذاته أو التي يكون عليها في فهمه للطبيعة وقوانينها أو للمجتمع ونظامه.

وفهم علماء النفس الإقدام أو الإحجام فهمًا يختلف عن فهم المثاليين والأخلاقيين، إذ رأوا أن هناك وظيفتين للإرادة: وظيفة دافعية تبعث على النشاط، وأخرى تثبيطية تتجه إلى احتواء الأولى[2].

وعلى سبيل المثال فإذا كان هناك دوافع فاعلة وضرورية نشأ معها إرادة قوية فإنه قد تنشأ إرادة أخرى تعوق الأولى وتثنيها، تنشأ من دوافع تراها النفس

---

(١) أ.ف. بتروفسكي م.ح باروشفسكي: معجم علم النفس ترجمة حمدي عبد الجواد، عبد السلام رضوان ٣٢٨ دار العالم الجديد القاهرة ط أولى ١٩٩٦.

(٢) نفسه: ٢٢٨ – ٢٢٩.

على درجة من الأهمية تعدل الدوافع الفاعلة، وعندئذ تتصارع الإرادة وظيفيًا بين الفعل والترك، ولكل منهما دوافعه المبررة.

وقــد ينشأ الصراع أيضًا من وجود عقبات خارجية أو داخلية تحول دون وقــوع الفعل الإرادي الفاعل أو الدفعي، وقد يؤدي صراع الوظائف للإرادة إلى تشــكيل نظام واحد للدوافع الثانوية المرتبطة بالهدف لكي يضمن تصديه للدوافع الفاعلة بصورة جدية، وفي ساحة الصراع الإرادي وضع علماء النفس ملاحظات تشكل أساسًا لضبط النفس: منها فهم الترابط بين الأهداف ووسائل ونتائج فعل ما من ناحية والمجموع الكلي لدوافعه من ناحية أخرى.

وقــد تنشــط الدوافع الثانوية أو الإضافية نشاطًا ملحوظًا في غياب الدوافع الفاعلــة، أي إن الإرادة لا تكتفي بوجود دوافعها الفاعلة، بل قد يكون الإنسان في حالــة فقدان لدوافع حيوية فاعلة بأن تكون هذه مشبعة، وبالتالي فلا حاجة للصدام، ومع ذلك يقوم الإنسان بتصور إرادي أو فعل إرادي يطور فيه الدوافع الإضــافية ذاتهــا، ويضفي عليها أهمية بالغة كي لا يكسل الإنسان عند حدود حاجــات بعينها، وتظل إرادته تعمل في الإضافات فيزداد رقيه وتقدمه، وتتوقف تلك العملية التطورية للإرادة على التنبؤ والتوقع الانفعالي.

وتعتــبر الإرادة في دورهــا الــتطوري وظــيفة إنسانية، بها يفترق الأفراد والشــعوب، فــالذين يكســلون ويقفون بإرادتهم عند حدود الحاجات الحيوية والأساســية سوف يجمدون عندها لا يتخطونها، أما الذين يطورون إرادتهم فوق هذا فإنهم يصعدون في سلم الترقي درجة بعد أخرى دون خلل أو توقف أو جمود.

## المعنى الإرادي عند علماء الاجتماع

أخضع علماء الاجتماع الإرادة لاهتمامهم بالمجتمع كلــه بصرف النظر عن غــربة كل فرد فالعبرة بالمجموع وحاجاته لا الجزء ومطلبه، من ثم رفضوا الإرادة الخاصــة وسماهــا (ديدور) بالإرادة الجزئية، واعتبرها ظنونًا، كما أنكرها (جان جاك روسو) تحت مسمى إرادة الجميع، وهي وإن كانت توهم العموم من حيث الاسم لكنها في نظره ليست إلا مجموع الإرادات الجزئية، لذا كان ديدور أدق في إطلاق الإرادة الجزئية من البداية على الإرادة الخاصة لكل فرد على حدة، وتبقى الإرادة ذات الــتقدير الاجــتماعي وهي المسماة بالإرادة العامة عند كل منهما، وهــي صــفة رجل يدرك عند تجرده من الأهواء ما يستطيع أن يطلبه من أبناء جنسه، وما يحق لأبناء جنسه أن يطلبوه منه[1].

وتوجد في مبادئ الحق المدونة عند الأمم المتمدينة، وفي الأعمال الاجتماعية للــبربر والمتوحشــين، وفي اتفاق أعداء الجنس البشري على بعض الأمور اتفاقًا ضمنيًا، وفي السخط والألم اللذين وهبتهما الطبيعة للحيوان ليقوما مقام القوانين الاجتماعــية والانــتقام العام، ولأنها كذلك بين الجنس البشري فيعتبرها علماء الاجــتماع الأســاس الشــرعي لكل سيادة، واشترطوا في شرعيتها أن تختص بالمصــلحة العامــة، وتؤيد من أكثرية المواطنين بعد استشارتهم جميعًا، ولا تتخذ قــراراتها لمصــلحة شخص دون آخر، وإذا توافرت هذه الشروط صارت أفعالها مجبرة لجميع المواطنين شريطة مراعاة المساواة والصالح العام[2].

وإذا دققــنا في فهمهم للإرادة العامة أدركنا أنها ليست نــزوعًا فرديًا يتعلق بتحقــيق هــدف خــاص ولكنها الصفة العامة التي يشترك بها كل فرد مع أبناء

---

(١) صليبه: المعجم الفلسفي: ٥٩.

(٢) نفسه ج١: ٥٩-٦٠.

جنســـه، والتي تنبع من كونه مدنيًا بطبعه، وقبل أن نرحل من تلك المنطقة نردفها بالحديث عن شروط الإرادة وصلتها بالعقل.

### شروط الإرادة

وبما أن الإرادة عند أي طائفة من العلماء ميل أو شوق أو نــزوع خاص أو عـــام فإن هذا الميل لا بد أن يكون لغرض ولهدف لاستحالة أن يتحرك في النفس شوق بلا داع يدفعه أو غرض يحركه ويثيره، وإذا حدد صاحب النـــزوع الهدف المحــرك نظر في الأسباب المؤدية إليه، أو التي تعوق تحقيقه، ويدرك قيمتها ويعتمد علــيها ودراسة الأسباب المؤدية والصادرة بأناة وروية تقتضي أن يهدأ النـــزوع هدوءًا يسمح بتبين الأسباب وفحصها.

وأخـــيرًا فإنه لا يكفي معرفة الأهداف ووسائلها بل لا بد من الانتقال إلى التنفـــيذ بناء على ترجيح الفعل[1]،أو إلى الترك خضوعًا لتفضيل ذلك عن الفعل، وبهذه الشروط الأساسية تتحول الإرادة من مجرد نـــزوع جزئي أو اجتماعي إلى فعل يحقق هدفًا للفرد أو للجماعة.

### صلة الإرادة بالعقل

اتضح مما سبق أن للإرادة صلة بالعقل خاصة عند الفلاسفة العقليين فعلى أي نحو تكون تلك الصلة؟ هناك للإجابة على هذا السؤال اتجاهان:

**الاتجـــاه الأول:** ويمثلـــه القديس توما الإكويني المتوفَّى (١٢٧٤م) وفيه يقدِّم العقـــل على الإرادة قائلا: العقل هو الذي يتمثل موضوع الإرادة ويعرضه عليها فيحركها كعلة غائية، حتى حين تحرك الإرادة العقل إلى التعقل لا بد أن يكون قد

---

(١) نفسه ج١: ٥٧.

سبق في العقل أن التعقل خير، وهكذا يكون العقل أعلى مطلقًا، ولكن قد يكون موضوع الإرادة موجودًا أعلى من العقل ففي هذه الحالة تكون هذه الإرادة أعلى بالإضافة إلى موضوعها لا لذاتها -من حيث إنها تميل إلى الموجود نفسه- وأن العقل حاصل على صورته، فقط، ولذا كانت محبة الله أفضل من معرفته، وكانت على العكس معرفة الماديات أفضل من محبتها[1].

وفي حالة الحب يكون الله هو المحرك للإرادة بإحالته إياها باطنًا إلى الخير الكلي، وليس هذا التحريك قسرًا بل الله يحركها ويؤتيها ميلها الخاص فتتحرك من تلقاء نفسها أي من مبدأ داخلي.

**وأما الاتجاه الثاني:** فيتزعمه جون دونس سكوت (١٢٦٦ – ١٣٠٨م) إذ يقدِّم الإرادة على العقل شأنه في ذلك شأن جميع الأوغسطينيين ويستدل بأن المحبة أعلى وهي مختصة بالإرادة لا العقل، والإرادة قوة فاعلة في ذاتها لا تفتقر في اختيارها إلى أن تتعين بصورة معقولة، والإرادة تأمر العقل وتوجهه فاختياره لشيء أو لفعل تابع لاختيارها وتوجيه العقل على ما اختارت بحيث تكون إنما تريد لأنها تريد هي، ويرد يوسف كرم معلقا بأن (دونس أسكوت) ينسى أن الإرادة لكي تأمر العقل يجب أن تتعين من جهة العقل، لأنها قوة اشتهاء ليس غير، والمشتهى خير معلوم، فلكي تريده يجب أن تنتظر حكم العقل[2]، وهذا حق لأن موضوع المحبة الذي بنى عليه سكوت تقديم الإرادة قد يتبع العاطفة أو العقل المدرك لجميل المحبوب، وهي تتجه نحو شيء تحدد داخليًّا بفعل بواعث ذاتية أو خارجية، والذي يحدد الشيء المبتغى وأهميته وميزاته هو العقل ثم إن رسم الطريق إلى الغاية في النهاية من خصوصيات العقل وحده، وتقديم الإرادة يعطيها قوة

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الغربية في العصور الوسطى ١٩٢- ١٩٤.

(٢) نفسه: ٢٣٣.

الفهم في حين أنها نـــزوع وميل فحسب.

ويذهب مالبرانش (١٦٣٨ –١٧١٥م) إلى أبعد مما ذهب إليه سكوت فيقرر أن الإرادة متصـــلة باللـــه، وهو الموجه إليها، وما دامت كذلك فهي في مرحلة المـــيل والنـــزوع أو في مرحلة الاختيار التالية فعل صوري فحسب أو فعل باطن عـــاطل مـــن الفاعلية من جهة أن الفاعلية للـــه وحده، واللـــه هو الذي يحقق إرادت الإنسان بل اللـــه هو الذي يصوِّر لنا فكرة الخير الجزئي ويدفعنا نحوه[1]، وعلى هذا جرد مالبرانش الإرادة والاختيار من التوجه نحو الخير الكلي، أو الجزئي وجعل ذلك صوريًا، ولكن الفعل الحقيقي للـــه، والإرادة مرتبطة به لا بالعقل.

## علاقة الإرادة بالاختيار

أيهمـــا يســـبق؟ هل أريد فأختار؟ أو أختار فأريد؟ وأيهما أعم؟ وما معنى الاختـــيار؟ للإجابـــة على تلك الأسئلة ينبغي أن نتصور الاختيار أولاً كي نحكم عـــلى خصوصـــيته أو عمومـــه، تأخره أو سبقه، إنه المرحلة التي تتم فيها عملية تمحـــيص الهدف وتمييزه، أو الترجيح لغرض دون غيره مع تحديد الوسائل المعينة عـــلى التنفيذ، أو أنه مشورة وروية وتأمل للأهداف والوسائل التي نـــزعت إليها الإرادة نـــــزوعًا عامًّا، من هنا كان الاختيار قائمًا بصورة دقيقة وواضحة على التأمل العقلي ومشورته.

ولمـــا كـــان كذلك، وأنه تأمل الممكن بغية تنفيذه فعلاً، ولا يتأتى إلا من أشـــخاص ذوي قدرة على التفكير ورسم الخطط، وأن دوره ترجيحي حينًا، أو مخـــتص بالطـــرق التي من خلالها الغرض المنشود صح لأرسطو أن يجعل الاختيار خاصًّا والإرادة عامة فيذهب إلى أنه أضيق من الإرادة، وهي أعم منه.

---

(١) كرم تاريخ الفلسفة الحديثة: ١٠٣ –١٠٤.

ويتضـــح عمـــوم الإرادة في الأفعـــال التي تكون إرادية والاختيار فيها مثل الأفعـــال الفجائية للكبار وأفعال الأطفال والحيوانات، كما يتضح من كوننا قد نريد الممكن والمستحيل، وقد نشتهي القريب والبعيد، أما الاختيار وهو قائم على المشـــورة فمجالـــــه الممكن ليس غير، وهو لا يكون إلا من أشخاص يملكون القـــدرة على التفكير، وتصدر أفعالهم عن تعقل، وحتى هذا الممكن فهو لا يقع عـــلى نحـــو واحد فتعيين الوجه الذي يقع به على صورة مثلى من شأن الاختيار تحديدًا لا الإرادة، ثم إن موضوع الإرادة الغاية، وموضوع الاختيار الوسائل وهي تختار بالعقل والعلم والحكمة[1]، وتلك النقطة قد اتفق فيها أرسطو وأبيقوس مع اختلافهما مذهبًا وغاية.

## مصطلح الإرادة عند المتكلمين

مـــن الواضح عند المتكلمين أهم مزجوا بين الإرادة والاختيار سواء في ذلك المعتزلة أو الأشاعرة وإذا فعلوا هذا فقط ربطوا بينها وبين العلم حتى جعلوها عين العـــلم أو مترتـــبة علـــيه، ثم إهم غايروا في المصطلحات المصاحبة لها، وكذلك اعتبروها من الكيفيات النفسانية التي يشعر ها الإنسان شعورًا واضحًا، لأنه يفرق في أفعالـــــه بـــين ما يصدر عنه اضطرارا وبين ما يفعلـــه بحرية من تلقاء نفسه حسبما يبين الجاحظ المتوفى (٢٥٥هـــ) ومعمر بن راشد من المعتزلة وأبو الحسن الأشعري المتوفَّى(٣٣٠هـــ)[2].

وبعد ثبوها وجدانًا عند المعتزلة والأشعرية يعرفها الأولون قائلين: إها اعتقاد الـــنفع أو ظنه وإنما لزم ذلك من وجهة نظرهم لأن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل سواء، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد طرفيه أو ظنه ترجح بسببه ذلك

---

(١) نفسه تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩١ – ١٩٢ ، ٢١٩-٢٢٠.

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٥٣ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٧.

الطرف وصار مؤثرًا عنده، فهي هنا عين الاعتقاد.

وأحيانًا يقولون: هي ميل يتبع اعتقاد النفع أو ظنه؛ لأن القادر كثيرًا ما يعتقد النفع أو يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل.

والتعريفان مبنيان على الاعتقاد سواء اعتبرناه وحده أو هو مع الميل يصلان الإرادة وصلاً قاطعًا بالعلم والاختيار، إما على أنها عين العلم، أو زائدة مترتبة عليه ترتب اللازم على الملزوم.

ومن فهم كونها عين العلم مال إلى إبراز ذلك فعرفها بأنها علم الحي أو اعتقاده أو ظنه بما في الفعل من مصلحة والكراهة ضد ذلك فهي علم الحي أو ظنه بما فيه من مصلحة، فإذا أردنا شيئًا دلت إرادتنا له على أننا علمناه أولاً، وليس كلما علمنا أردنا، لأنني قد أعلم ولا أريد، فالإرادة علم بعينها لا بعين العلم، ولما كانت عين العلم، والعلم سمة من سمات العقلاء أضاف التعريف الأخير لفظة الحي، فكل كيفية نفسية وبالأخص العلم والإرادة تفتقر إلى الحياة المقتضية للحس والحركة واعتدال المزاج البشري.

ورأى فريق آخر أن الإرادة وضدها الكراهة زائدتان على هذا العلم مترتبتان عليه لأننا نجد من أنفسنا ميلاً إلى الشيء أو عنه مترتبًا إلى هذا العلم، وزاد جماعة أن هذا الترتيب هو من جنس ترتب اللازم على الملزوم، واقترب الجاحظ من هذا الرأي عندما وضح أن العلم من الله، والإرادة تابعة له فليس لها عظيم شأن في ذاتها لكونها فرعًا عنه.

ويرفض الأشعرية فكرة الاعتقاد التي تقوم عليها الإرادة عند المعتزلة لأن الإنسان قد يختار في وقت الشدة مثلاً طريقًا للنجاة دون توقف على ترجح معين، بل ترجح لديه سبيلاً من بين السبل فرارًا من الموقف العصيب دون تفكير في

الترجيح، كما لا يعتدون بفكرة الميل لأنه إنما يحصل إذا كنا لا نقدر على تحصيل الشيء قدرة تامة كالشوق إلى المحبوب لمن لا يصل إليه، أما القادر فلا يحتاج إلى ذلك.

وبعد أن أنكروا الاعتقاد والميل عرَّفوا الإرادة بأنها صفة مخصصة لإحدى طرفي المقدور بالوقوع، والتعريف يجعلها عين الاختيار، وجوزوا تعلق إرادة ما بإرادة فعل، بناء على التغاير في متعلق الأولى عن الثانية، فالأولى إرادة متعلقة بإرادة، والثانية إرادة تعلقت بفعل، وليست الأولى هي الثانية؛ لأن اختلاف المتعلقات يقتضي تغير المتعلقات، والأشعرية بهذا يلزم عليهم احتمال تسلسل الإرادات، كما أننا نطلب تفسيرًا للإرادة الأولى إذا لم تكن إرادة فعل وتخصيص فماذا تكون؟ تكون إما اعتقاد أو علم، أو ميل ونزوع، فتكون الإرادة الأولى عندهم عين الإرادة عند المعتزلة[1].

وأيضًا فما يؤخذ على الفريقين أنهم جعلوا الإرادة عملية مرتبطة باعتقاد أو مصلحة أو تخصيص مع التنفيذ لأحد وجوه المراد.

ومما أثاره المتكلمون هنا هو التفرقة بين الإرادة والشهوة لأن الإنسان قد يريد شرب دواء كريه وهو لا يشتهيه بل ينفر منه، وكذلك فقد تتعلق الشهوة بمعدوم، والإرادة غير التمني لأن مسألتنا تتعلق بما هو موجود، والتمني قد يتعلق بالمعدوم وهو غير مدرك.

---

(١) انظر: اليجي: المواقف ١٤٨-١٤٩ عالم الكتب بيروت، نصير الدين الطوسي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد مع شرح ابن المطهر، مؤسسة الأعلى بيروت ٢٤٢ – ٢٤٤ سعد الدين التفتازاني، بشروحه ج١: ١٧٤-١٧٥.

### وجاء دور الصوفية مع الإرادة

لعلنا نذكر أننا قلنا إن الإرادة تلونت في التعريفات تبعًا لتلون وتعدد التخصصات فهي عند كل فن منوطة في حقيقتها بموضوع العلم المنشود، فلا غرو أن نجدها كذلك عند رجال الطريق ترتبط ارتباطًا وثيقًا بعلم السلوك ومقصوده الأعلى، ولكن مع أن المقصود لديهم واحد والوجهة متحدة لكن الإفصاح عن الإرادة اختلف من صوفي لآخر حسب الحال كما بين القشيري، وجاء الاختلاف، والأعلى ربطها بالقلب والنفس، أو على ترك العوارض والعقبات، أو حاثًا على أمور وتكليفات.

وإرادة الصوفية لم تبدأ عند ربطها بالقلب من نقطة الميول والنزوع المرجح، وإنما عبرت عن ثورة نفسية، وفورة قلبية، ولوعة متأججة حركت سواكن الإنسان كله، ودفعته دفعًا إلى التخلي عما... ، والتحلي بما... ، وإنما ارتقت الإرادة عند الصوفية عما هي عليه من النزوع غالبًا عند غيرهم لأن الآخرين تحركت إرادتهم نحو شيء كانت نفوسهم عنه غافلة، فبدأت من نقطة الخلو وترجيح أمر على أمر.

أما السالكون فهم مؤمنون أصلاً، ويعتقدون في موضوع غائي سابق، وكانوا عن عبادته غافلين أو مقصرين، ثم استيقظوا واستحدث إرادتهم، وهاجت نفوسهم، وأفعمت قلوبهم، فاشتعلت الإرادة قوة أحرقت في النفس شهواتها، وأفسحت للروح سيرها، وأملتها في عروجها، ويعبر أبو على الدقاق عن هذا بقوله : الإرادة لوعة في الفؤاد، لدغة في القلب، غرام في الضمير، انزعاج في الباطن، نيران تتأجج في القلوب، تبغي في حرارتها وضوئها معًا وجه الله وحده[١].

(١) القشيري: الرسالة: ٢٠٢.

ولأن الدقاق كان محترقًا في صباه بالإرادة[1] إلى حد أن غابت حقيقتها عنه فراح يسأل عنها حسب قوله، فقد جاءت عبارته كما نرى تستخدم كل ألفاظ الحرارة من لوعة إلى لدغة، ثم غرام فانزعاج، والباطن بفؤاده وقلبه وضميره كله قد تأججت فيه نيران الشوق إلى المحبوب ذاته لا إلى منازله، وهذا حال الرجل.

أما محمد بن خفيف (٣٧١هـ) فكان أهدأ ثورة، ولذا أنزل الإرادة من الانزعاج والاحتراق إلى سمو القلب بطلب المراد[2]، وأوصلها القشيري إلى نهوض القلب في طلب الحق سبحانه وتعالى[3]، وانتهى ابن عربي في تفسير اللوعة القلبية بأنها حالة يعبر عنها بلفظة يطلقونها ويريدون بها إرادة التمني وهي منه، وإرادة الطبع ومتعلقها الحظ النفسي، وإرادة الحق ومتعلقها الإخلاص[4].

فنرى أنه في تلك الجزئية التي ارتبطت الإرادة فيها عند الصوفية بالقلب مبرزة وصف داخلهم ومحددة الهدف قد تراوحت بين الشدة والتسامي والنهوض حسب حالة السالك، وحسب موقفه كعالم معرف، فالغليان والتسامي يعبر عن باطن السالكين وصفًا.

والنهوض وإرادة التمني والطبع والحق تعريفات تصدر من صوفية مؤلفين كالغزالي وابن عربي يوضحون اللفظ الاصطلاحي ويقرونه دون أن يكشفوا عن مكنون الحالة السلوكية شدة وضعفًا، فاللفظة على لسان الصوفية وصفًا لحال

---

(١) نفسه.

(٢) السهروردي عوارف المعارف: ٦١.

(٣) الرسالة: ٢٠٢.

(٤) كتاب اصطلاحات الوفية ضمن مجموع الرسائل: ٢ دار إحياء التراث العربي بيروت ٨٦.

تختلف عن ورودها على لسانهم تعريفًا لمصطلح، ولو عبر المؤلف الصوفي عن وصفه لارتقى بلفظه إلى درجة الشدة التي برزت على لسان الأولين لكن بتفاوت قطعًا.

وفي هذا الجزء الذي ارتبطت فيه الإرادة بالقلب نزوعًا وشوقًا وصفت الحالة الوجدانية للصوفية، كما تحدد المقصود الذي حرك النفس والجوانية كل تلك الحركة الصاخبة، أي أعلن عن حالة النزوع شدة، وبرز الهدف وضوحًا.

ثم تأتي طائفة أخرى من التعريفات تقترب من تحديد الوسيلة تركًا وفعلاً، فتعرف الإرادة بأنها حبس النفس عن مراداتها، والإقبال على أوامر الله، والرضا بموارد القضاء عليه[1] على حد تعبير أبي محمد المرتعش النيسابوري المتوفى (٣٢٨ هـ) وغني عن القول أنه لم يقصد بالحبس عن المرادات إلا ما كان مذمومًا منها فحسب، وابن خفيف يؤكد على استدامة الجد وترك الراحة وصل السالك إلى ربه أو ما زال يكابد من أجله سبحانه، إذ الإرادة لا تسقط ، وإن دعا أبو بكر الواسطي (٣٣١هـ) إلى إرادة الحق بإسقاط إرادته فإنما يعني عدم رؤيتها لأن الرؤية تجرح الفناء في الإخلاص، والرؤية تحبس السالك عند إرادته.

والواسطي أراد إخضاع الإرادة البشرية لإرادة الحق توحيدًا وقضاء وقدرًا وأمرًا ونهيًا، والوقوف عند إرادتنا احتباس عند ما هو بشري والمطلوب رباني، فمهما تكررت دعوى السقوط فلا يعني توقف الإرادة عن الهم فعلاً وعملاً بلا الفناء عن رؤيتها غرورًا أو رياء وهو ما عناه القشيري بالتجرد عنها[2].

ويؤكد على فحوى هذا الكلام أبو حامد الغزالي فيقول: إنما ترك الاختيار،

---

(١) طبقات السلمي ٨٦.

(٢) الرسالة القشيرية: ٢٠١ ، ٢٠٣.

والسكون إلى مجاري الأقدار[1]، ويشاركه أبو النجيب السهروردي قائلاً: الإرادة هي استدامة الكد وترك الراحة[2] فهي نزوع عملي يلغي كل دعة، ويحمس كل نشاط ما بقيت عين تطرف، أو خاطر يشف، أو حس يلطف أو قلب يعرف، والجيلاني يصورها على أنها ترك دائم للعادات المرتبطة بحظوظ النفس مع استمرار النهوض في مرضاته وطلبه جل علاه[3].

ولعل من بليغ القول هنا ما جاء على لسان الإمام الهروي عندما قال: هي الإجابة لدواعي الحقيقة طوعًا وقسمها إلى درجات ثلاثة:

**الأولى:** ذهاب عن العادات بصحبة العلم والتعلق بأنفاس السالكين مع صدق المقصود، وخلع كل شاغل من الإخوان ومشتت من الأوطان.

**والثانية:** تقطع بصحبة الحال، وترويج الأنس، والسير بين القبض والبسط.

**أما الثالثة:** فهي ذهول مع صحة الاستقامة وملازمة رعاية الأدب[4].

فهذه الأقوال كلها تؤكد استمرار الإرادة تخلية وتحلية دون انقطاع لها مع أي مرحلة سلوكية مهما وصل الواصلون فيها، ثم إن هذه الإرادة مرتبطة بقضاء الله وقدره واختياره، وبأمره ونهيه، فليس السلوك إليه إلا به قضاء ومنه أمرًا ونهيًا، مع سلامة القصد وحسن النية، وكل ما يتصل بالترك أو الفعل لا يتأتى إلا بالعلم والفقه، فسلوك على جهل أو ابتداع لا يوصل إلى رب رضي الشرع

---

(١) روضة الطالبين: ١١٢.

(٢) آداب المريد: ٤٣.

(٣) الفنية لطالبي طريق الحق ج٢: ١٣٨- ١٨٧ ملحوظة رجعت إلى نسختين.

(٤) منازل السائرين: ٣٨.

حكمًا وميزانًا، وارتضاه دينًا وهاديًا، ولا ينسى الهروي أن يختم مرحلة النهاية التي ربما يظن معها فتور الإرادة بالاستقامة وملازمة رعاية الآداب مع عدم النظر إليهما إعجابًا وافتخارًا، وهو نفسه ما عناه جُمْعٌ من الصوفية بالتأكيد على تصحيح الإرادة والصدق فيها حسبما جاء على لسان السري السقطي المتوفى ٢٥١هـ[١].

وفي المفاخر العلية يقول أبو الحسن الشاذلي: من لم تصح إرادته لم تزده مرور الأيام إلا إدبارًا ومن أراد أن تصح إرادته فليوصل أمره على العلم برفض الجهل، وعلى رفض الدنيا بالإقبال على الآخرة، وليلازم الخلوة ودوام الذكر فهناك تظهر عليه آثار الخصائص بالنور والبهاء في الوجه[٢].

وأدرك الصوفية أن ترك المنكرات، والتخلي عن العقبات، والاتصاف بالفضائل والمأمورات كما حملتها التعريفات السابقة لا تعني حقيقة الإرادة بل هي آثار دالة على وجودها في مكمن النفس كقوة دفع على الترك والفعل، وقد صوَّر القشيري تلك الحقيقة في قوله: عادة الناس في الغالب التعريج في أوطان الغفلة، والركون إلى اتباع الشهوة، والإخلاد إلى ما دعت إليه المنية، والمريد منسلخ عن هذه الجملة، فصار خروجه أمارة ودلالة على صحة الإرادة فسميت تلك الحالة إرادة، وهي خروجه عن العادة، فإذا ترك العادة إمارة الإرادة، وأما حقيقتها فهي نهوض القلب في طلب الحق سبحانه وتعالى[٣].

وبذا يكون الصوفية قد فرقوا بين التعريف بحقيقة الإرادة نزوعًا، وسموًا

---

(١) السلمي طبقات الصوفية: ١٥.

(٢) المفاخر العلية في المناقب الشاذلية: ٧٠.

(٣) الرسالة: ٢٠١ – ٢٠٢.

ونهوضًا للقلب وبين التعريفات التي هي آثار لها ليست عينها من ترك المألوفات والعادات وحبس النفس والسير في مجاري القضاء إلى غير ذلك، ثم إنهم ربطوا تلك الآثار بالعلم كي تأتي موافقة للشرع، وبالإخلاص والصدق وتصحيح الإرادة، والموافقة بالاتباع مع الإخلاص هما شرطًا قبول الأعمال عند رجال السلف.

ونظرًا لارتباط الإرادة بالقلب نزوعًا وتساميًا ونهوضًا فقد اعتبرت بذلك عند أرباب المعرفة، بدء طريق السالكين، وهي اسم لأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى وإنما سميت تلك الصفة إرادة لأن الإرادة مقدمة كل أمر فما لم يرد العبد شيئًا لم يفعله(١).

ويفصل الجيلاني ذلك نوع تفصيل فيجعلها مقدمة على كل أمر، ثم يعقبها القصد، ثم الفعل فهي بدء طريق كل سالك، اسم أول منزلة كل قاصد(٢).

واستدلوا حقًا في هذا المضمار بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ﴾ [الأنعام:٥٣]. وبقوله جل شأنه: ﴿ وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ [الكهف:٢٨]. فقد وصفه الله تعالى بتحقق الإرادة، وبمعرفة القصد منها وهو وجه الله سبحانه.

ومادة الإرادة بمشتقاتها كثيرة في القرآن والسنة جاءت معبرة عن الإرادة الإلهية أو الإرادة الإنسانية، والمفسرون في الأخيرة يتحيزون إلى التعريف الموافق لمذهبهم العقد، فالزمخشري مثلاً في تفسير قوله تعالى: ﴿ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَـٰذَا

(١) نفسه: ٢٠١.

(٢) الغنية لطالبي طريق الحق ج١٥٨.

مَثَلاً ﴾ [البقرة:٢٦]، يذهب مذهب المعتزلة في كونها نقيض الكراهة، وأنها معنى للحي يوجب وقوع الفعل على حال دون حال(١)، بخلاف أبي السعود فيرى أنها نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها إليه، أو القوة التي هي مبدؤه والأول مع الفعل والثاني قبله(٢)، ولا يتصور هذا مع ذاته وإرادته تعالى.

ومبدأ الشيء أو القوة الحاملة عليه مقدمة وبداية لكل فعل، وهي دافع ومحرك له لكن ليست عينه، وبتتبع آيات القرآن نجد أن الإرادة جاءت قرينة قول أو عمل ما بحيث يعتبر أثرًا لها ودلالة عليها، فالصوفية إذن قد سلكوا المسلك الخاص بهم والمتفق مع الكتاب في جعل الإرادة أصلاً والفعل ثمرة له.

## الهمة: المدلول والصحة

يستخدم الصوفية في الوصول إلى مطلوبهم جميع القوى النفسية كما مر، فلقد تيقظ الانتباه وانعقدت النية، وشحذت الإرادة، والآن يحركون الهمة، وما يرادفها من يقظة وعزيمة، وهذا يعني أنهم أدركوا الحقائق النفسية والقوى التي تسهم في عملية السلوك وتوجيهها الوجهة المثلى والغاية القدسية التي ينشدونها، علاوة على أن تحليلاتهم لكل قوة تدل على وعي تام بالنزعات النفسية التي تكمن دافعة للعمل أيًا كان نوعه.

والنزوع الذي معنا الآن وهذه الهمة مشتقة من (همَّ)، واللفظة بمشتقاتها إن رتبت معانيها على غرار الترتيب السابق في الإرادة أفادتنا خطة هامة تتصل بالجوانب النفسية التي تتعلق بالأمور طلبًا وهمًّا، ذلك أن الجذر (هم) يرد معه: هم الأمر فلانًا بمعنى أقلقه وأحزنه وأثار اهتمامه، ونقول: اهتم بالأمر عُنِيَ بالقيام به،

---

(١) الكشاف في ٢٦٦.

(٢) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم «تفسير أبي السعود» في ١٢٨.

والهم هو أول العزيمة، وهم بالأمر عزم على القيام به و لم يفعلــه، فإن قوي العزم وصـــاحب الفعل فهو الهمة، وتلك تحتاج في تنفيذ الفعل إلى احتيال وطلب ولذا يـــأتي اشتقاق مناسب لذلك فنقول هم لنفسه، ولابد لإتمام أي عمل أن نـــزيل العقـــبات وأن نـــنقي الطريق الموصل إليه، وتلك حالة يناسبها قولنا: همت الدابة الأرض نقتها وتلقفت ما عليها(١).

وأعـــتقد أن تلك المعاني بترتيبها تفيد في مجال السلوك لأن بداية السالك قلق وحزن على غفلة ماضية أو حاضرة يثير الاهتمام لدى صاحبه للتخلص مما يزعجه ويحزنه، ثم يهتم بحالته تلك اهتمامًا يحضر عزيمته ويعتبر مقدمة لها، وترتقي البداية حتى يعزم عزمًا أكيدًا على التوجه نحو السلوك وإن كان لم ينتقل من تلك الحالة إلى الانخراط الفعلي، فإن أخذ في السلوك فعلاً فقد ارتقى من القلق والانتباه وأول العزيمة والاهتمام بالعمل المخلص إلى الهمة التي هي عزم مصاحب للفعل المقصود حقًـــا وعندئذ يحتال ويختار أنسب الطرق وأحب المشايخ إليه كي يسلك طريقه، ولكـــي يصـــل إلى مبتغاه عليه أن ينقي العقبات وأن يتخلص من العوارض التي تصادفه في طريقه.

فاللفظة بتدرجها الاشتقاقي وبترتيب معانيها تتفق من ناحية الوضع اللغوي مع الحالة النفسية الداخلية التي تبدأ من الانـــزعاج والقلق من أمر وإلى أمر، حتى تصـــل إلى الهمـــة الرامية التي يعزم فيها الإنسان على القيام فعلاً بالعمل المنشود تحقيقًا للهدف الذي رسمه صاحبه وخطط لـــه دنيويًا كان أو دينيًا، وترتقي الهمة برقي موضوعها المسبب للإزعاج والقلق، أو العزم والإصرار.

---

(١) راجع سعيد الخوري أقرب الموارد ج١: ١٤٠٤، والقاموس المحيط ج٤: ١٩٢ والمعجم الوسيط ج١: ٩٩٥.

ولا بـد أن ندرك حقيقة هامة هي أن وضع كلمة لغوية بمعناها لا ينبغي أن ينفصل عن الجذر واشتقاقاته، إذ كل مرحلة تخص اشتقاقًا معينًا تمثل جزءًا من المعاني التي تحتملها الكلمة على الإطلاق، فبتر اشتقاق محدد وفصله عن بقية الاشتقاقات خلل في المعاني الكلية التي وضعت لها الكلمة، والواضع للدالة اللغوية سواء منها ما اتصل بحالة نفسية داخلية أو بعمل ظاهري تتبع الحالة النفسية، والمراحل الظاهرية للفظة واشتق لكل حالة أو مرحلة لفظة مستلة من الجذر الذي يمثل الأرومة للكلمة، أو أن الاشتقاقات عبَّرت نفسيًّا وعمليًّا عن واقع جرى التعبير عنه بألفاظ مناسبة.

وتبعًا لذلك فإن بعض الباحثين يسلك الطريق السهل فيقتطع اللفظة الاصطلاحية عن جذرها ويعرفها وحدها، وبذلك يفوته كثير من المعاني المفيدة في موضوع البحث، أما طريقتنا فكما رأيت فتتبع المعاني وترتيبها بدءًا من الجذر حتى نصل إلى قمة المعاني المتصورة رديفة اشتقاقها.

وإذا انتقلنا من اللغة إلى الاصطلاح وجدنا تمايزًا بين الإرادة والهمة، فقد صلحت الإرادة لأن تتعلق بالخير والشر، والفضيلة والرذيلة بحيث تكون هناك إرادة صالحة وأخرى كما رأينا، أما الهمة فأغلب ما تتعلق فبالخير والحق كمالاً للشخص أو لغيره يقول الجرجاني : الهمة توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى جانب الحق لحصول الكمال له أو لغيره[١]. لذا نقول: إن فلانًا صاحب همة دون إضافة، فتنصرف إلى العلو من الأمور، وأقرب التعريفات الصوفية إلى ذلك تعريف الإمام النجيب السهروردي الذي يقول فيه :الهمة ما يبعثك من نفسك على طلب المعالي وقيمة كل امرئ همته[٢].

---

(١) التعريفات: ٢٧٨.

(٢) آداب المريدين: ٤٠.

وهذا بخلاف الهروي فإنه لحظ في الهمة معنى العزم والإصرار الشديدين على الفعـــل فقال: الهمة ما يملك الانبعاث إلى المقصود صرفًا لا يتمالكه صاحبها ولا يلتفت عنها[١].

ومـــن مجمـــوع التعريفين يتبين لنا أن الصوفية لحظوا ما في الهمة من قصد وورع تـــامين، ومـــا فـــيها من تعلق بمعالي الأمور وأشرفها، وأيضًا فإن ممشاد الديـــنوري وأبا تراب النخشبي المتوفى (١٢٤٥هـــ) وأبا بكر الطمستاني (٣٤٨ هـــ) وأبـــا علي الكاتب (٣٤٢هـــ) وغيرهم ركزوا على كون الهمة مقدمة الأشـــياء، وعليها مدارها، وإليها رجوعها، فإذا صحت وصدقت صح ما وراءها مـــن أفعال وأحوال، لأن جميع الآثار فروع والهمة أصول، والفروع تتبع الأصول ومن أهمل همته أتت عليه توابعه مهملة، والمهمل من الأجوال والأفعال لا يصلح لبساط الحق[٢].

وأضـــاف عبد الكريم الجيلي إضافات قمينة بالإعجاب والتقدير هنا بصرف الـــنظر عن بقية مذهبه حيث جعل الهمة معراج المريدين وبراق العارفين، وميدان الواصـــلين وبها سباق السابقين ولحاق اللاحقين، واشترط أن تكون همة مستقيمة في هدفهـــا، وأن تـــتطابق أفعال صاحبها معها تطابقًا تامًّا حتى يحصل المطلوب يقـــول: إن الهمـــة إذا قصـــدت شيئًا ثم استقامت على ساقها نالته على حسب وفاقها، ولاستقامتها علامتان:

العلامة الأولى حالية: وهى قطع اليقين بحصول الأمر المطلوب على التعين.

والعلامة الثانية فعلية: وهي أن تكون حركات صاحبها وسكناته جميعها مما

---

(١) منازل السائرين: ٥١.

(٢) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية: ٣٥ ، ٤٠ ، ٧٧ ، ٩٥ ، ١١٦.

يصلح لذلك الأمر الذي يقصده بهمته، فإن لم يكن كذلك لا يسمى صاحب همة بل هو صاحب آمال كاذبة وأماني خائبة[1].

ويعلق تحقيق الهدف على استقامة القصد في الهمة وتعيين المطلوب يقينا، والموافقة بين موضوع الهمة المنشود وجميع الحركات والسكنات، وإذا لم يكن كذلك فلا يعرف السالك معنى ولا ينال مقصوده، والهمة الناقصة في وصية ابن عربي للفخر الرازي لا توصل إلى الوراثة العلمية للأنبياء، والعاقل من يسعى لتكميل همته حتى يورث من علومهم[2].

**درجات الهمة**

قلنا إن الهمة تتجه أغلب ما تتجه إلى التسامي وطلب الأمور الرفيعة ومع ذلك فإن الصوفية قد أيقظوا هذه القوة وأرادوا تخليصها مما يحتمل أن يعلق بها من دناءة أو النزول إلى ما سفل، وطالبوا كل إنسان أن يرقي بهمته على الباقي، وإلى الله سبحانه وتعالى وأن يتخلص من كل ما سواه، فها هو إبراهيم القصّار المتوفّى(٣٢٦هـ) يبين أن قيمة كل إنسان بقدر همته فإن كانت همته الدنيا فلا قيمة له، وإن كانت همته رضاء الله تعالى فلا يمكن استدراك غاية قيمته، ولا الوقوف عليها[3].

والنص الذي يتسم بالطرافة والأهمية هنا هو ما قاله (الجيلي) صاحب كتاب (الإنسان الكامل) لأنه فرّق فيه بين نزعة نفسية ترمي إلى الدنيا، وأخرى رفيعة الشأن، وقد سمى الأولى هَمًّا والثانية همة يقول: إن الهمة في محتدها الأول

---

(١) الإنسان الكامل ج٢: ٣٥.

(٢) رسالة ابن عربي للفخر الرازي راجعها وعلق عليها عبد الرحمن حسن محمود: ١٠ عالم الفكر.

(٣) السلمي : طبقات الصوفية: ٧٧.

ومشـــهدها الأفضل لا تعلق لها إلا بالجانب الإلهي...، ويذكر أن الهمة في نفسها عالية المقام، ليس لها بالأسافل إلمام، فلا تعلق لها إلا بجناب ذي الجلال والإكرام، فـــإن تعلقـــت بالدنـــيا وما يتصل بها لا تستحق تلك النـــزعة أن تتسمى بهذه التســـمية، ولا يتصـــل هذا التعلق بتلك القوة ذات المنـــزع الراقي بل ينتمي إلى الهـــم، فالهم إذن غير الهمة، وهو اسم لتوجه القلب على أي محل كان إما قاص وإما دان[1]، وإذا كان الأمر كذلك فقد طَالَبَ جعفر الخلدي (٣٤٨) كل مريد قائلاً: كُن شريف الهمة، فإن الهمم تبلغ بالرجال لا المجاهدات[2].

وشرف الهمة وترقيها على سلم المعالي يتم إما بالمجاهدة حتى تصفو منـــزعًا، وفي ســـبيل ذلـــك يـــتحمل السالك المكابدة والمجاهدة حتى يسمو قصده ويتجه صـــوب العلا والمحظوظ من أصلح اللــــه همته، فعندها لا يتعبه بعد ذلك ركوب الأهـــوال ولا مباشرة الصعاب وعلا بعلو همته إلى أسمى المراتب حسبما بَيَّنَ أبو سعيد بن الأعرابي (٣٤١هـــ)[3].

وإذا جـــاهد السالك ليزيح الهم أمام الهمة، وسما بها، أو أراحه اللـــه فأصلح همته تفضُّلاً منه ومنةً، ولم يدعه للمكابدة فإنه إما أن يتجه إلى النجاة والاستمتاع في الجنة وإما أن يرقى إلى اللـــه معرفة أو شهودًا، فإن تاقت نفسه همة إلى الباقي، وصفا القلب من خسة الرغبة في الفاني، وتجرد من كدر التواني، وورث مع ذلك ثقـــة من اللامبالاة بالعلل، وأضيئت بين جوانحه مشاعل الأمل فجد سعيًا بالعمل فثم هي الدرجة الأولى والثانية من درجات الهمة الشريفة عند الإمام الهروي[4].

---

(١) الإنسان الكامل ح٢: ٣٧.

(٢) طبقات الصوفية: ١٠٦.

(٣) نفسه : ١٠٤.

(٤) منازل السائرين: ٥١.

وإن تجاوزت همته رقيا التوجه نحو الجنان، وصعدت فوق الحال والمقام والأعواض والدرجات وأفعمت بالنعوت أو الذات فتلك هي أرقى الحالات عند الهروي أيضًا، وهي الدرجة الثالثة من درجات الهمة، وفي تلك الحالة التي يرقى فيها السالك بهمته طلبًا للـه وحده إما أن يرمي إلى معرفة كشفية أو لا يرضى بالذات بديلاً.

فإن نزع بالهمة إلى المعرفة نبهه ابن عربي إلى أن حسن اللطيفة الإنسانية إنما تكون بما يحمله من المعارف الإلهية، وتلك المعارف التي تتسم بالغيرة لا تجتمع مع غيرها، والعاقل هو الذي لا يقطع عمره في طلب المحدثات، أو الركون إلى الفكر، أو الخيال، أو المعاني العقلية والقوالب الحسية، ولا يأخذ من المؤنث وهو النفس، ولا من الفقير وهو الإنسان، إذ هو الفقير المحتاج إلى الغير، والناقص المكمَّل بمن سواه ، وأنى لفقير أو ناقص يثري أو يكمل غيره، وما دام الأمر كذلك فارفع الهمة ألا تأخذ علمًا إلا منه سبحانه على الكشف... وما فاز أهل الهمة إلا بالوصول إلى عين اليقين أنفة من البقاء مع علم اليقين[1] فضلاً عن علوم البشر.

والسالكون من أرباب الهمم الذين ارتقوا في الشرف قد نسوا في جنب اللـه كل شيء، ففنوا عن دنياهم، وفقدوا عن معارفهم، وطلبوا مولاهم، فهل يتساوى من طلب الحور والقصور والاشتغال بنعيم الجنان، أو تذوق المعارف مع من كانت همته مولاه والنظر إلى وجه الكريم؟ لا يستويان عند عبد اللـه بن الخراز المتوفَّى قبل (٣١٠هـ)[2] أولئك قوم علقت لديهم الهمة برب المِنة، ونزع القصد إلى شهود الحق، وتلك درجة من الهمة لا ينالها إلا أهل المحبة المتبعون للسنة، والمجانبون للبدعة، والمؤتمون برسول اللـه ﷺ وهو أعلى الخلق همة وأقربهم

(١) رسائل ابن عربي إلى الفخر الرازي : ١١- ١٦ .

(٢) طبقات الصوفية: ٦٩.

زلفة[1] حسبما أشار أبو بكر بن حامد الترمذي وممشاد الدنيوري (٢٩٩هـ).

تلك هي الهمة لغة واصطلاحًا وتعلقًا وتساميًا، ويساعدها على تنفيذ ما نزعت إليه قوة العزيمة التي إذا برزت أرغمت النفس على قبول مطلوب الهمم، وتنفيذ الأحكام والتخلص من الشهوات، وأيضًا فإن العزيمة تعين العقل على إصدار الحكم، ويجد معها القلب قوة على زجر الهوى، وتسكين نار الشهوة، وإفناء الرغبات واللذات، فللعزيمة دور هام في الفعل والترك على حدٍّ سواء.

## الفتوة

الفتوة اسم من فتي يفتي فتًى، وتدور اللفظة بمشتقاتها حول السر والحجاب فنقول، فتيت البنت تفتية خدرت وسيرت داخل خدرها، وحول السؤال عن العلم والجواب عن المطلوب، فإذا قيل فاتوني أو فاتوا فلانًا كانت بمعنى سألوا عن شيء، وإذا أجابهم فقد أفتاهم وهو مفتٍ، والفتي الشاب الحديث والسخي، والفتوة السخاء والكرم والمرورة فاللفظة تدور حول معنى الوجود والنشأة كبرًا وسترًا، وتعطي معاني السؤال والاستفتاء والجواب والفتيا والفتوى، كما تدل على المروءة والبذل والجود إلى آخر ما ذكرنا، ولهذا عرفت لغة بأنها مسلك ينمي خلق الشجاعة والنجدة في الفتى[2].

والفتوة ليست ميلاً أو منزعًا بل هي صفة وفضيلة فطرية أو مكتسبة اتصلت بالنفس اتصالاً وثيقًا حتى صارت سجية وخلقًا ، والفرق بين النزوع وهذه أن النزوع دافع لم يصر بعدُ مسلكًا عمليًا، أما الفتوة فتؤخذ استعمالاً

---

(١) نفسه : ٧، ٦٧.

(٢) الفيروزآبادي: القاموس المحيط ج٤: ٣٧٣ ، وأقرب الموارد ج٢: ٩٠٢، والمعجم الوسيط ج٢ : ٦٧٣.

ومعاملة لا نطقًا على حد قول أبي حفص النيسابوري المتوفى (٢٧٠هـ)[١]، واستعمالها لا يقتصر على البذل بالمال كما فهمنا من الاشتقاق اللغوي فتلك فتوة العامة، أما هي عند الخاصة فتكون بالمال والأفعال، وعند خاصة الخاصة بهما وبالأحوال، وفتوة الأنبياء بالأموال والأفعال والأسرار[٢].

وإذا جمعت بين الثلاثة: المال والأفعال والأحوال فإن أرباب الطريق قد أوضحوا أن فتوة السالكين المخلصين الجامعة لما ذكر قد تبدأ متدرجة من الأولى وهو الخلق صاعدة إلى الأعلى وهو الحق، وقد يبتدئ السالك بالفتوة مع ربه، ثم يستعين بها على نفسه وعلى غيره، وربما بدأ بنفسه ثم ثنّى بالخلق ثم ارتقى إلى حسن المعاملة مع الحق جل جلاله، والتنوع في البدء من نقطة الخلق أو النفس أو الحق يختلف من سالك إلى سالك فمنهم من يبدأ من هذه وآخر من تلك، حسب حال كلٍّ ودرجته وطبيعته، وإذا تصورنا ترتيبًا معينًا وأبرزناه سهل إدراك ما سواه، ويستحسن أن نبتدئ من الفتوة مع النفس.

لقد سئل أحمد بن حنبل: ما الفتوة؟ فقال: ترك ما تهوى لما تخشى ، واعتبروا أن صنم كل إنسان نفسه ، فمن خالف هواه فهو فتى على الحقيقة[٣] .

ثم يصعد من الانتصار على الهوى إلى تكميل ذاته كلها خلقًا، فيوجه فتوته إلى حسن الخلق عامة من جهة النفس والخلق، فإن هو فاز بذلك فقد حصل على الفتوة عند محمد بن علي الترمذي الذي قال: الفتوة حسن الخلق فيكون العبد دائمًا في أمر غيره ولا يرى لنفسه فضلاً على إخوانه، ويصفح عن عثراتهم، ولا

---

(١) السلمي: الصوفية : ٢٨ .

(٢) الغزالي: روضة الطالبين: ٢١١.

(٣) الرسالة القشيرية: ٢٢٧.

يخاصم أحدًا، ويحاول ألا يخاصمه أحد، وينصف وينتصف، كما لا ينافر فقيرًا ولا يعارض غنيًّا، ولا يميز وليًّا على غيره مهما كان وأن يكون جوادًا ، محافظًا، وفيًّا، شاكرًا، صابرًا، راضيًا، شفوقًا، بارًّا، يكف الأذى ويبذل الندى[1].

ولا شك أنه بعد أن ينتصر في مضمار النفس، ويحسن معاملة الخلق يدنو من الكمال، وهنا يتهذب ويقبل على الله معاملة فيجد اللذة في القرب والوصل فينسى معه كل الخلق، ولقد أدرك السجري هذا فقال: وكمال الفتوة هو ألا يشغلك الخلق عن الله عز وجل، ويكون السالك حينئذ خصمًا لربه على نفسه، يؤثره طلبًا ومرضاة وودًّا عليها، ويقوم بالنسك والشعائر والقربات تحببًا إليه، وانصياعًا لأمره، لقد نسي في جنبه نفسه والخلق والكونين، وأنف ما سواه وكل هذا مع الموافقة واتباع السنة حسبما نبه إلى ذلك سهل بن عبد الله التستري، ومحمد بن الفضل البلخي (٣١٩هـ) كذلك[2].

وقد أغرم الصوفية بالقصص البطولي المتصل بالفتوة ، والمتمثل في رجال كأهل الكهف، وأصحاب الأخدود، وبلال، وسمية، وياسر ، وجمعوا روايات ضخمة ساقوها كشواهد على الفتوة وكمالها ورجالها وامتلأت بها بطون كتبهم.

وهكذا انبعثت نفوس الصوفية من الانتباه إلى النية والإرادة والقصد صاعدة إلى الفتوة في وضوح تامٍّ للهدف الذي ينشدونه.

---

(١) السلمي : طبقات الصوفية: ٥١ ، ٦٠ ، ٧٢ ، ٧٦. والرسالة القشيرية : ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨.

(٢) انظر: طبقات السلمي : ٥١ ، ٦٠ والرسالة ٢٢٨ وروضة الطالبين ٢١١.

## الفصل الثاني

### قذفة الانبعاث إلى مرفأ التوبة

تناولنا في الفصل السابق ما أطلقنا عليه الانبعاث الذاتي مثل الانتباه، واليقظة، والنية والإرادة، والهمة، والفتوة، وكلها حركت كوامن الإنسان، ودفعته إلى التبصر في أمره وأوقفته معتبرًا في حاله، وصارت صفحته أمام بصيرته التأملية مكشوفة له،يفحصها ويوجهها الوجهة التي يستريح لها، ويفتح له التأمل آفاقًا من السلوك جديدة، ويحوله إلى الجانب العكسي من نشاطه السابق لقد ساد الهوى، وسيطر الوسواس، وقام الشيطان بدوره، وفسدت النفس بالرذيلة أو الغفلة فإذا هي تستيقظ وتتنبه، وتعقد العزم على التحول.

### الصلة بين التحرك الداخلي والتوبة

إن أقوى دافع يوجه نشاط الإنسان هو الذي يأتيه من داخله، وإنَّ أشرقَ الأدلة سطوعًا تلك التي تصاغ من أعماقنا، وذلك لأن الإنسان في تلك الحالة يكون هو المقنع والمقتنع، والسلطة التي تدفعه أو تدله هي شعوره الذاتي، ووعيه الداخلي، وبما أن كلا منا قد لا ينقاد بيسر إلى المرشد الذاتي عندما يتحرك، ويستجيب لدواعي نفسه، وهواتف ضميره بصورة تفوق كثيرًا تلك التي تفد عليه من خارجه.

ومهما حاول الوعاظ بطرقهم أو المستدلون بمناهجهم فإن نجاحهم في العودة بالعاصي أو الكافر تكون محدودة إذا قيست ببواعثه الخاصة به التي تجرفه معها، وتقذف به حيث تريد ذاته، إن الأنا هنا هي المؤثرة على ذاتيتها، والمرشدة لأنيتها، وبذلك استراحت الأنا من مقاومة الآخرين تمسكًا بذاتها، إلا أنه لا بد من توفيق الله يزجر داخله.

ولقد أوضح القشيري العلاقة بين الجهود الإنسانية الكاشفة للذات وبين الإصرار على ترك الماضي وما يحمل من ذنوب أو تقصير مبينًا أن أول شيء وهو انتباه القلب عن رقدة الغفلة ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة قد أوصله بالتوفيق إلى زواجر الحق يسمعها في داخله بقلبه، فيفكر في ذميم ما يصنعه، ويبصر فساد ما هو عليه من قبيح الأفعال، وعندئذ تسنح في قلبه إرادة التوبة، والإقلاع عن المعاملة السيئة، فيمده الله بتصحيح العزيمة، والأخذ في جميل الرجعة، والتأهب لأسباب التوبة، فإن كان أمره كذلك تنحل عنده عقدة الإصرار على ما هو عليه من قبيح الأفعال، ويتوقف عن اجتناب المحظورات، ويكبح لجام نفسه عن متابعة الشهوات، فيترك زلاته، ويعزم على ألا يعود إلى مثلها في المستقبل، ويغمره الندم والتأسف على ما عمل، ويأخذ في التحسر على ما صنع وقدم من القبيح، عندئذ تتم توبته، ويلزم أن يحافظ عليها بلا رجوع ولا فتور.

ولكي يظل ملازمًا لها عليه أن يجاهد، ويستبدل بمخالطته العزلة، وبصحبته لإخوان السوء الخلوة[1]، هذا مع الصدق في السلوك، والقيام بالطاعات والقربات.

وإلى هنا يكون القشيري أدق في التعبير عن الحال النفسي للتائب بدءًا من انتباهه، ثم يقظته ثم إرادته ثم توبته، وإن كان لم يحدثنا عن أسباب الانتباه أو مثيراته النفسية اللهم إلا ملمحه الخاطف الدال على أن الانتباه جاء إلى صاحبه من شعوره الخاص بالتقصير والغفلة، فهو إذًا مثير داخلي أثار انتباه صاحبه إلى وضعه السيئ الذي هو عليه، فاستفاق واستيقظ، وعزم على التخلص من حاله، والإقدام على حال أحسن وأفضل وأرضى لله سبحانه، وإنها أعظم لحظة تلك التي يكتشف فيها الإنسان ذاته أو جانبًا من جوانبها ليأخذ بعد ذلك في تصحيح

(١) الرسالة : ٩٣ — ٩٤.

مسارها وتقويمها.

ويشارك القشيري في هذا الاتجاه السهروردي البغدادي الذي يرى أن التوبة لا بد في ابتدائها من وجود زاجر يكون مفتاحها ومبدأها، والزاجر يثير الانتباه، وإذ انتبه العبد من رقدة غفلته أداه ذلك الانتباه إلى التيقظ، فإذا تيقظ ألزمه تيقظه الطلب لطريق الرشد فيطلبه، وإذا طلبه عرف أنه على غير سبيل الحق فيطلب الحق ويرجع إلى باب توبته فالبداية زاجر نفسي يؤدي إلى حالة الانتباه، والثاني يؤدي إلى التيقظ والاعتبار، وبالتيقظ يتبين المريد خط السلوك، ويقف على عتبة التوبة وأولها، ولكن السهروردي يعتبر الزاجر موهبة من الله باعتباره حالاً من الأحوال[1].

وإذا كان القشيري ومن معه يربطون بين الدوافع النفسية السابقة وبين التوبة التي جاءت نتيجة للكوامن المتحركة في الداخل فإن الغزالي يجيء ربطه موافقًا لمنهجه في السلوك، هذا المنهج الذي يبدأ بالعلم، ثم المقام، ثم الحال، إذ دائما ما يكرر أن أول كل شيء علم ووسطه مقام ونهايته حال.

وتطبيقًا لهذا المنهج على حالتنا الراهنة فإن السالك يلزمه معرفة عظم ضرر الذنوب وكونها حجابًا بين العبد وبين كل محبوب، فإذا عرف ذلك معرفة محققة بيقين غالب على قلبه ثار من هذه المعرفة تألم للقلب بسبب فوات المحبوب، فإن القلب مهما شعر بفوات محبوبه تألم وتحسر وندم، وإذا غلب هذا التألم على القلب واستولى انبعث من هذا الألم في القلب حالة أخرى تسمى إرادة وقصدًا على فعل له تعلق بالحال وبالماضي والاستقبال، أما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذي كان ملابسًا، وأما بالاستقبال فبالعزم على ترك الذنب المفوت للمحبوب

---

(١) عوارف المعارف: ٤٢٩ – ٤٣٠.

إلى آخر العمر، وأما بالماضي فبتلافي ما فات بالخير والقضاء[1] لما تركه من الفرائض وما غفل عنه من النسك.

وبالنظر في الخطتين ندرك أن خطة القشيري ومن وافقه قامت على الدوافع النفسية، والمثيرات الداخلية وحدها، وأنها تسلسلت من الزاجر إلى الانتباه إلى اليقظة إلى الإرادة على التوبة، أما الغزالي فقامت على العلم والمعرفة بخطر الذنوب، وعظم حجبها وإبعادها عن الله المحبوب، وقد أدت تلك المعرفة إلى التوبة والإقلاع، ولست أرى إلا أن كلاًّ من الخطتين يكمل الآخر، بحيث إذا ضممناهما معا أدتا إلى المطلوب والمقصود كله، وذلك لأن المثير للانتباه وما يتبعه عند القشيري هو شيء داخلي نفسي والأمر قد يكون كذلك حقيقة، وقد يكون المثير خارجيًّا كالعلم بواسطة آلاته من الوعظ أو الإرشاد أو التعلم والقراءة إلى آخره وهو جناح آخر لإثارة الانتباه وضحه كما رأينا الغزالي.

ثم جاء بعد ذلك عماد الدين الحموي فجمع بين الخطتين عندما بيَّنَ أن القومة لله في قوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ﴾ [سبأ:٤٦]، تكون بسبب وبلا سبب، أما التي بلا سبب فهي نفحة من نفحات الرحمن وجذبة من جذباته، وقد تقع تلك الحالة جريانًا على اللسان في لحظة من اللحظات حتى ولو كان صاحبها غافلاً مثلما وقع لتحفة العابدة حين غنت يومًا وهي تضرب بعودها وكانت ما تزال في المعصية غارقة قالت:

**خاطبني الحق من جناني ... فكان وعظي على لساني**
**قربني منه بعد بعد ... وخصني الله واصطفاني**
**أجبت لما دعيت طوعا ... ملبيا للذي دعاني**

---

(١) إحياء علوم الدين ج٤: ٣.

فتنبهــت وتابت من وقتها، لقد تحولت النفس فجأة تحت تأثير الدافع الخفي الــذي حــول صــياغة الشعر من تعلق بمحبوب فان إلى المحبوب الأقدس جل جلالــه، وما كان في حسبان تحفة أن تفعل أو تقول ذلك لكن القذف ألقي في روعهــا فنطقت بمراد المحبوب وهي متلبسة في حال الجفوة والبعد، وذابت إرادة الهوى الشهواني في إرادة الجذب الرباني، ولم يستطع المقهور مخالفة القاهر فنطقت العابدة بما أراد المعبود.

وقــد يكون المثير للانتباه تأملاً باطنيًا من الشخص ذاته، وهو الذي اتجه إليه القشــيري، فليس ثم دافع أجنبي، على أن السهروردي اعتبر الزاجر الأول موهبة وتوفــيقًا مــن اللــه، ونداءًا داخليًا، وكثيرًا ما يكون السبب خارجيًا متمثلاً في وعــظ أو سماع آية أو حديث، أو قولــة حكيمة ينتبه على أثرها المريد فيتوب كمــا حدث لشقيق البلخي، والفضيل بن عياض، والشبلي، ومحمد بن عيسى الوزير[1] وغيرهم وقد مر هذا سالفًا.

وأيا ما كان الانتباه بلا سبب فإن تحركًا داخليًا يتم، يقذف بصاحبه إلى مرفأ السلامة في التوبة، ومن هذا الباب يدخل العبد إلى ساحة الرحمات الربانية، ومنها إلى درجات القرب الإلهي، وإن كنت أقول: إن تلك الدوافع النفسية المشار إليها لا تنتهي عند البدايات بل ينبغي أن تستمر معه في سائر أحوالــه، لأنها إذا دفعته لــلخروج من الذنوب فيجب أن تلازمه لتخرجه من الغفلات ولهذا السبب يرد ذكرها في حال الوسط السلوكي، ولدى أرباب النهايات، وعند المتحققين.

---

(١) الحموي: حياة القلوب هامش قوت القلوب ج٢ : ٧٦ – ٧٨.

## السمات العامة لفقه التوبة

رأينا في الفقرة السابقة كيف غاص الصوفية في أعماق النفس يبصرون حركتها، ويرتبون دوافعها ترتيبًا متسلسلاً منتجًا ومثمرًا، ثم هم بعد ذلك يطفون على السطح، ويتناولون الأثر النفسي الذي بدا على السلوك في صورة مقام وفعل هو التوبة بالتحليل تعريفًا وتنويعًا، ودرجات وشروطًا، ويبصرون المريدين بصحة هذا المقام وشموله، ويبينون لهم أنهم إن استقاموا على جادته ذاقوا من خلاله مذاقات روحية رقراقة.

ونستطيع أن ندرك بوضوح أنهم علماء نفس غواصون، وأن بحوثهم ذات طابع نفسي ملحوظ، ثم إنهم فقهاء يتدبرون جيدًا أحكام الصفات والمقامات اللازمة للسلوك، ويخرجون منها فقهًا باطنيًّا يختصون به، يساير ويتمشى ضرورة عندهم مع أحكام الفقه الظاهر ولزومه، فبدون الظاهر ودقته، والباطن وإخلاصه ورقته لا يصل السالك إلى مطلبه، وفي النهاية يستروحون مع المذاقات الروحية التي جاءت نتيجة التطبيق الدقيق للفقهين السابقين فيشيرون إلى أحوال ومشارب متعددة ترد مع كل مقام.

وسوف نتبين تلك السمات من خلال مقام التوبة الذي نتناوله هنا وإنما آثرنا ذكره في معرض مراحل سلوك المريدين دون بقية المقامات من ورع إلى آخره لأنه بداية السلوك، وباب الطريق، وكلها تتبعه، وبدون التوبة لا يقبله شيخ ولا يلبس المرقعة ولا ينخرط في سلك المريدين.

## التوبة عتبة السلوك

اتفقت كلمة الصوفية على أن التوبة هي الخطوة الأولى التي يخطوها أي إنسان يحاول التوجه إلى الله على طريق الإسلام العام أو بشرائط طريقهم الخاص، فأبو يعقوب السوسي يقول: التوبة أول مقام من مقامات المنقطعين إلى

اللـــه تعالى[1]، ويقول القشيري: إنها أول منـــزل من منازل السالكين، وأول مقـــام من مقامات الطالبين[2] ويعتبرها الهجويري كذلك، ويشبهها بالطهارة في كونهـــا أول درجات المتقربين إلى اللـــه بالعبادة، لكن التوبة طهارة باطنية، وما يلـــزم للعـــبادة طهـــارة ظاهرية[3]، ويركز السهروردي على أصالتها لكل مقام وحـــال، ثم يقول: وهي بمثابة الأرض للبناء فمن لا أرض لـــه لا بناء لـــه، ومن لا توبة لـــه لا حال ولا مقام له[4].

ونـــلحظ تعبيرين في أقوال الصوفية الدالة على بداية التوبة، أوَّلهما يرى أنها أول مـــنـــزل، وثانيهما يصرح بأنها أول مقام، والفرق كبير بينهما فكونها أول منـــزل يتجه إلى توبة المريد في بداية سلوكه قبل أن يختار الشيخ، وقبل أن يأخذ العهـــد ويلـــبس الخرقة الخاصة بشيخه، فلا يقبل عندهم إلا بالإقلاع عن الذنب والعزم على الترك، أما من ينطق بكونها أول مقام أو حال فيقصد توبة الطالبين أو المـــتفرغين إلى اللـــــه، والمتجهين نحوه اتجاهًا خاصًّا، فيظل قائمًا في التوبة حتى يتحقق بها وبما تشتمل عليه من مقامات أخرى.

ولذلك جاءت عبارة القشيري جامعة بين التوبتين: توبة البادئين بداية أولية، والأخـــرى الخاصـــة بالمـــنقطعين والمتجردين، والأولى من الذنوب، والثانية من الغفـــلات والحجب، والأولى تشبه الطهارة الفرضية، والثانية وضوء على وضوء لزيادة النور والرغبة في شدة الطهارة.

---

(١) اللمع: ٦٨.

(٢) الرسالة: ٩١.

(٣) كشف المحجوب: ج٢: ٥٣٥.

(٤) عـــوارف المعـــارف: ٤٢٨، وانظر بغية المستفيد: ٢٢ ، وحياة القلوب هامش قوت القلوب: ج٢ :٧٣.

## جولة في حقيقة التوبة

التوبة من الكلمات القلائل في اللغة العربية التي انصرفت بكل اشتقاقاتها إلى معنى واحد لا تتعداه، وهي تحدد تحديدًا قاطعًا علاقة بين طرفين: أحدهما أعلى وهو الله، والآخر أدنى وهو العبد، في فعل معين صدر من الأدنى يسيء إلى علاقته بالأعلى ويغضبه، بحيث إذا استعملت الكلمة مع العبد اتجهت إلى الذنب رجوعًا عنه، وإذا سيقت مع الحق كانت عفوًا منه عن المذنب، فيقال تاب إلى الله توبة، وتوبًا، ومتابًا، وتابةً رجع عن المعصية، وتاب الله عليه أي: قبل توبته ورجع عليه بفضله وعفوه، والعبد تواب أي: كثير الرجوع، والله تواب أي: واسع الفضل والعفو، والتائب هو العبد إذا بذل التوبة، والله تائب لقبوله إياها ورجوعه عن عقوبته ومجازاته بالعذاب[1].

ولما كانت متوحدة المعنى، ومحصورة في مجال الذنب رجوعًا عنه من العبد وجدنا كل من يعرفها يدور حوله لا يتخطاه وإن أشار في تعريفه إلى ما يتصل بالترك نفسًا، أو فعلاً ظاهرًا ، أو شرطًا أو سببًا أو حكمًا، أو ردًّا لحقوق، أو قضاء لفوائت، أو تعويضًا عما مضى من تقصير، فالمهتمون باللغة كالراغب في مفرداته يقول: التوب ترك الذنب على أجمل الوجوه، ويعني بأجمل الوجوه أبلغها في وجوه الاعتذار، وذلك لأن الاعتذار على ثلاثة أوجه: إما أن يقول المعتذر: لم أفعل، أو يقول: فعلت لأجل كذا، أو فعلت، وأسأت وقد أقلعت[2] وهذا أفضلها وأنسبها في حق الله سبحانه.

وعرفها أصحاب المعجم الوسيط بأنها الاعتراف والندم والإقلاع والعزم

---

(١) الفيروزآبادي: القاموس المحيط: ج١: ٤٠ ، وأقرب الموارد: ج١: ٨١ والمعجم الوسيط: ج١ :٩٠.

(٢) المفردات: ١٦٩.

على ألا يعاود الإنسان ما اقترفه من الذنب، وذكر الاعتراف وما بعده يجعل الرجوع على أكمل الوجوه كما حدده الراغب في عبارته المختصرة.

ولمشايخ الطريق مسلكان في بيان حقيقتها أو تعريفها، أحدهما من جهة العلم، والآخر من نسائم الذوق.

(أ) أما الذي هو حد العلم فإن الصوفية بينوا بصورة قاطعة المراد بالقبيح المذموم، وبالذنب الذي يرجع صاحبه عنه، وأفصحوا عن مذهبهم في أن الذم أو المدح ما كان من جهة الشرع لا غير، فقالوا على لسان أبي يعقوب السوسي والقشيري واليافعي بأنها الرجوع عما كان مذموما في الشرع إلى ما هو محمود فيه أو الرجوع عما نهى الله عنه إلى الطيب من أمر الله.

وقد تستخدم كلمة العلم ويراد بها الشرع كما هي عادة الصوفية في استخدامهم، وكأنهم لتحمسهم للشرع لا يرون علمًا يستأهل هذا الإطلاق إلا ما أوحاه الله إلى نبيه، ولذا قالوا هي الرجوع عما ذمه العلم إلى ما مدحه العلم[1].

فإذا جاءت بعد ذلك عبارات تحمل الدعوة لترك الصفات المذمومة إلى الصفات المحمودة حمل الذم والمدح على الشرع لا العقل.

ثم توالت تعريفاتهم مشحونة بأنين الباطن والتبرم من المعصية، أو تدل على ما

---

(١) راجع الطوسي: اللمع: ٢٨ ، والرسالة: ٩١ ، الدريني في طهارة القلوب: ١٠٦، واليافعي في نشر المحاسن الغالية: ١٢٦ ، الحارث المحاسبي: القصد والرجوع إلى الله ٣٤ تحقيق عبد القادر عطا دار التراث العربي ١٤٠٠ – ١٩٨٠، الرسالة: ٩٥ ، والقصد: ٣٤.

يجب فعلـه ظاهرًا بعد الرجوع عنها.

ويبدأ الحس الباطني مستشعرًا مرارة الندم من المعصية، ومن ثم دخل هذا الشعور في تعريف الجنيد إذ قال: التوبة على ثلاثة معان : أولها الندم، ثم العزم على ترك المعاودة إلى ما نهى اللـه عنه، ثم السعي في أداء المظالم(١).

وقريب منه ما قالـه محمد بن موسى المكنى بأبي جعفر أو أبي بكر، والندم حالة تنتاب الإنسان من جراء قلة النفع في المعصية، وسوء العاقبة لها، ومن تفويت المنفعة العاجلة والآجلة للطاعة، والقلب عادة ما يتبرم بالذنب، ويطمئن إلى البر.

والندم في تلك الحالة ذو طابع باطني نفعي ويتصل بخوف العبد من العقاب أو رجائـه في الثواب، وقد يشتد في النفس فتذوب الحشاسة، ويتصدع القلب، وتشتعل في الكبد نيران التألم والتحسر فيقولون: التوبة ذوبان الحشا لما سبق من الخطأ أو هي نار في الكبد تلتهب، وصدع في القلب لا ينشعب.

ولكن العبد قد يرتقي في معاملته الباطنية فينتقل من النفعية المتحسرة على فوت أو الطامعة في آت إلى حسن الصلة باللـه، ونشدان الشعور الباطني مع الحق جل جلالـه حياء، أو رغبة فيه، أو رهبة منه، أو فرارًا من الجفوة معه وإقبالاً على الوفاء لـه، أو مستعظمًا جراءته بالمعصية تحت سمع اللـه وبصره وإحاطة علمه، من هنا تعرف حالته في توبته بأنها الحياء العاصم والبكاء الدائم، أو أن التوبة قود النفس إلى الطاعة بخطام الرغبة، وردها عن المعصية بزمام الرهبة وهي كذلك خلع لباس الجفاء ونشر بساط الوفاء(٢).

---

(١) الرسالة: ٩٥، القصد : ٣٤.

(٢) الدريني طهارة القلوب: ١٠٦ – ١٠٧ .

ومـا يـزال هذا الشعور يضغط على باطن الإنسان حتى تضيق عليه نفسه، وتضـيق علـيه، البسيطة بما رحبت كحال كعب بن مالك، ومرارة بن الربيع، وهـلال بـن أمية حينما تخلفوا فينـزل فيهم قول اللـه تبارك وتعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَرۡضُ بِمَا رَحُبَتۡ وَضَاقَتۡ عَلَيۡهِمۡ أَنفُسُهُمۡ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلۡجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيۡهِ ﴾ [التوبة:١١٨]

وعن تأثير هذه الحالة عرّف ذو النون المصري التوبة قائلاً : حقيقة التوبة أن تضـيق علـيك الأرض بمـا رحبـت حتى لا يكون لك قرار، وتضيق عليك نفسك...[١]. ثم ساق الحادثة والآية.

ويـبقى مـن مسلك الصوفية العلمي في بيان حد التوبة أن نسوق طرفًا من الـتعريفات الـتي أشـارت إلى ما يجب على التائب عملـه في الظاهر من فعل الطاعـات وغيرهـا، وإليها أشار الدريني في تعريفه بأنها: المبادرة إلى الخيرات، وقضاء الواجبات، ورد الظلمات، والعزم على إصلاح ما هو آت[٢].

والتعريف من الشمول بحيث لا يحتاج إلى تفصيل، ومما يدخل في باب العلم ظاهـرًا ما جاء على لسان الغزالي في منهاج العابدين أنها ترك اختيار ذنب سبق مثلـه عنه منـزلة لا صورة تعظيمًا للـه تعالى وحذرًا من سخطه[٣].

ووجـه تعلـق هـذا الـتعريف بظاهر الإنسان لا بباطنه أنه متصل بالترك والاجتـناب وهما ظاهريان، كما أنه يرتبط بقدرة الإنسان قوة وضعفًا، فصاحب القوة والنشاط يترك الذنب صورة لقدرته على فعلـه، والشيخ الهرم نظرًا لضعفه

(١) الرسالة: ٩٦.

(٢) طهارة القلوب: ١٠٦.

(٣) المنهاج: ١٠ وانظر الشرح في نشر المحاسن الغالية: ١٢٩.

قد لا يقدر على فعل كان يفعله كالزنى والسرقة فيترك مثله منزلة لا صورة عند ضعفه، والمثلية في المنزلة تعني المساواة في الإثم وإن تفاوت بحسب الذنب، فالذنوب كلها معاصٍ وآثام وإن اختلفت في درجة الإثمية.

والغزالي يربط الحالة الباطنية بالفعل الظاهر في هذا المسلك رباطًا دقيقًا فيرى أن التوبة تنتظم من ثلاثة أمور مترتبة: علم، وحال، وفعل، والأول موجب للثاني، والثاني موجب للثالث.

والعلم هو الأول، وهو مطلع هذه الخيرات، وهو شامل للإيمان بالله واطلاعه ومراقبته للعبد، واليقين المؤكد لذلك، كما أنه يعم معرفة ضرر الذنوب وعظم ذلك، وكونها حجابًا بين العبد وربه، فإذا عرف العبد هذا وتيقنه تألم من تلك المعرفة قلبه على ما فات فعلاً أو انبعث منه حالة أخرى تسمى إرادة وقصدًا، فيتجه بإرادته وقصده إلى فعل له تعلق بالماضي لتلافي ما فات من خير أو قضائه، وبالحال تركًا من الذنب الذي كان ملابسًا، وبالاستقبال عزمًا على كثرة الطاعات ورد المظالم واجتناب السيئات.

فالعلم، والندم، والقصد ثلاثة أمور مرتبة في الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها، وإذا أطلقت التوبة على الندم وحدة كما جاء في الحديث «الندم توبة» فلأنه أهم الثلاثة، أو لأن العلم مقدمته، والإرادة بالفعل ثمرته، فكان الندم وسطًا لعلم سابق، وثمرة تابعة[1].

ويترقى العلم من ضرر الذنوب، واليقين باطلاع الله، ثم يترقى الندم على فعل الذنوب، وترك الطاعات ليصل بذلك العبد إلى الحياء من الله، والرغبة في

---

(١) الإحياء المجلد الرابع ج١١: ١٤٦ – ١٤٧.

دوام وصلـــه، والـــتحقق بحبه فيسمو بتوبته من الذنوب إلى ما فوقها، وعندئذ يصير للتوبة حد يختلف عما سبق، وحقيقة فوق ما ذكر، لكن يلزم للعبد، قبل أن ينتقل إلى تلك الحالة أن يتـــزه القلب عن الذنب، وأن يكون للـــه وجهًا بلا قفا كمـــا كان لـــه قفا بلا وجه[1] مثلما ذهب إلى ذلك إبراهيم الدقاق والغزالي في حلقـــة علمية متقدمة، وهذه القفزة الروحية تسلمنا إلى مسلك آخر من تعريفات الصوفية للتوبة، وإلى مشرب أرقى لهم فيها.

(ب) وهذا المسلك هو الثاني والخاص بأذواقهم المتعلقة بحقيقتها تعريفًا لا من جهة العلم ولكن من حيث المشرب، والخاطر، والذوق، والوارد، وإذا تعددت أقوالهم في التوبة وهم يحكمون العلم فلا عجب أن تتعدد التعريفات لديهم ولكل مشربه ووارده ولحظه، وبما أنه قد بان لنا أن التعريفات المتعلقة بالعلم قد انتهت تساميًا إلى تنـــزيه القلب عن الذنـب، وإلى أن العبد قد أقبل على اللـــه إقبالاً كليًا فإن مرحلة التعريفات النابعة من رشح الذوق تبدأ من حيث انتهى المسلك الأول، ويأتي ذلك ممثلاً في قول الجنيد: إن التوبة أن تنسى ذنبك ويقول هذا أمام أستاذه السري السقطي. مع أن الأستاذ قال: التوبة ألا تنسى ذنبك.

وعلل المغايرة بأن العبد قبل التوبة كان في حال الجفاء فنقل بعدها إلى حال الوفاء، وما دام الأمر كذلك فذكر الجفاء في حال الصفاء جفاء[2]، وحاول الهجويري مساندة الجنيد في تعليلـــه فقال: إن ذكر الوحشة في محل القرب يكون وحشة، ويلزم للتائب ألا يذكر نفسه فكيف يذكر ذنبه واعتبر ذكر الذنب

---

(١) الكلاباذي التعرف لمذهب أهل التصوف: ١١، ومنهاج العابدين : ١٠.

(١) الرسالة:٩٥، واللمع : ٩٨

ذنب[1] مخالفًا بذلك السري في قولــه السابق ثم إنه في نسيان الذنب تحقق بتوبة أهل الخصوص والمتحققين الذين تابوا عن كل شيء سوى اللــه كما قال أبو الحسين النوري:

وأيضًا فإنهم لما غلب على قلوبهم من عظمة اللــه وشهود جلالــه أو جمالــه نسوا في جنبه كل شيء[2] سبق أو صاحب.

فأنت ترى أن لسان أهل المعرفة والواجدين وخصوص الخصوص قد ارتقى في فهم التوبة عما جاء على لسانهم في المسلك الأول.

وإنما كان كذلك لأن أقوالهم في مسلك العلم كان لبيان توبة المريدين والمتعرضين والطالبين والقاصدين وهم الذين تارة لهم وتارة عليهم[3] وأما نسيان الذنب، والتوبة عن كل غير وسوى مع الشهود فحال الخواص والعارفين، والتعريفات في المسلك الأول للبادئين، وفى الثاني لأرباب النهايات، والأول لأرباب التقلب، والثاني لأهل التمكين، جعلنا اللــه منهم، وباعد بيننا وبين خطايانا لما نجدة من قرب ووصل ومد ويسر وعون وإحسان.

وأخيرًا فأقوال المشايخ المتعلقة بحقيقة التوبة علمًا أو ذوقًا كثيرة تتنوع بحسب علو حالهم، وتعدد مشاربهم وأذواقهم، والعبرة في النهاية تكمن في طلب الحقيقة سلوكًا أو مشربًا، ولا عبرة بسوق الألفاظ المجردة التي تصور التعريفات بالحد.

---

(٢) كشف المحجوب: ج٢: ٥٣٨

(٣) اللمع: ٦٨.

(١) اللمع: ٦٨، والرسالة: ٩٥.

## الأسباب والدواعي

العبد سادر في غيه، متلذذ بالمعصية مُصِّرٌ عليها مستبعد للعقاب زمنًا، غير وجل منه لكونه غيًا، والشهوات مسيطرة وآخذة بمخنق الإنسان، وطول الأمل في التوبة يبعده عن الإنجاز لها، كما أن سعة الرحمة الإلهية تجعله يسوف الرجوع إليه سبحانه فما الأسباب التي غيرت من طباعه وألفته وتلذذه، وحفزته على التوبة حفزًا؟

للإجابة على هذا السؤال وقف رجال الطريق منه موقفين:

موقف يجعل السبب الدافع على التوبة ربانيًا، فالله هو الذي أيقظ قلب العبد بزاجر من عنده فلما أصغى القلب إليه سمعًا وتجليًا انتبه فأخذ في طريق التوبة، إلى هذا أشار أبو حفص الحداد عندما سئل عن التوبة فقال: ليس للعبد في التوبة شيء لأن التوبة إليه لا منه[1]، واستدل بقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُوٓاْ﴾ [التوبة: ١١٧] وقال رجل لرابعة العدوية: إنه قد أكثر من الذنوب فهل لو تاب تاب الله عليه فقالت: لا بل لو تاب الله عليك لتبت[2].

وأيد الهجويري هذا الاتجاه مبينًا أن أصل التوبة كونها من زواجر الحق، ومرة أخرى يقول: إنها تأييد رباني[3]، فالبداية عند هؤلاء وغيرهم بتوفير وإيقاظ من الله لقلب العاصي، انتبه على أثره فندم، ثم أخذ سبيله راجعًا إلى ربه، وحتى لو كانت هناك حادثة وقعت، أو واعظ وعظ، أو نعمة أسبغت فاستفاق على أثرها العاصي فإن الأثر الذي ألقته على القلب إنما في نظرهم لكون الحق

---

(١) الرسالة: ٩٦

(٢) نفس المصدر

(٣) كشف المحجوب: ج٢ ٥٣٧، ٥٣٨

تجلى على القلب ساعته، أو نظر إلى العبد في توه فانـزجر متأثرًا بالحادثة أو الموعظة، أو النعمة، وقد كان قبل تدارك اللـه لـه بالرحمة والنظرة لا يعبأ بمثل تلك الوقائع ولا يصغي قلبه لها، فالسبب المؤثر هو منة اللـه على العبد.

وليس بغريب بعد ذلك أن يصرح أنصار هذا الاتجاه إلى أن التوبة هبة لا كسب، وبنوا ذلك طبقًا لأصول طريقهم على أن زاجر الحق الذي أحدث الإفاقة حال والحال موهبة من اللـه على ما تقرر من أن الأحوال مواهب[1]، حسبما ذكر السهروردي في عوارفه، وعلق الهجويري على قول أبي حفص الحداد السابق قائلاً: وبهذا .. يجب ألا تكون التوبة من كسب العبد لأنها من مواهب الحق سبحانه وهذا القول يتعلق بمذهب الجنيد[2].

وشارك الدريني في هذا الموقف بقوله: التوبة يقظة من اللـه تقع في القلب فيتذكر العبد تفريطه[3]، وصاغ الحكيم الترمذي بداية هذا الاتجاه وتسلسلـه فقال: إن للـه عبادًا نظر إليهم بالرحمة، فمَنَّ عليهم بالتوبة، وفتح أبصار قلوبهم فتمثل قبح المعاصي في صدورهم حتى نظروا إلى سوء ما عاملوا اللـه به، وانكشف لهم العاقبة عن مسكن العاصين فبادروا بالنـزوع عنها فقوَّى اللـه عزمهم وأيَّدهم بتوفيقه[4].

والنص مليء بالألفاظ المسنودة إلى منح اللـه وعطاياه، ففيه النظر بالرحمة وفتح الأبصار، والتقوية للعزم، والتأييد بالتوفيق، وتعني أن مواهب اللـه تتوالى

---

(١) عوارف المعارف: ٤٢٩-٤٣٠

(٢) كشف المحجوب: ج٢: ٥٤١

(٣) طهارة القلوب: ١٠٦

(٤) منازل العباد من العبادة: ٣٧-٣٨ تحقيق أ.د/ محمد الجيوش – نهضة مصر

على العبد في كل خطوة بداية ووسطًا ونهاية حتى يتحقق في مقام التوبة، فيصفو القلب من نكت الذنوب السوداء، ويتخلص من سابق عهده بالترك، ورد المظالم، ويكثر الطاعات، ويقضي الفوائت، فينتقل بعد ذلك إلى منح ومواهب أخرى تتوارد على قلبه من ربه بعد صقل قلبه، وعلّق ابن عطية على قولـــه تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [البقرة:٣٧] قائلا: وفائدته أن التوبة على العبد إنما هي نعمة من اللـــه لا من العبد وحده[1].

أما الموقف الثاني فيغلب عليه الطابع الكسبي وأن أسباب التوبة ترجع إلى جهد الإنسان وفهمه وتدبره في أمر نفسه وحالـــه ومصيره، وما سوف يجد، وفي تأمل صلته باللـــه وقلة حيائه، وجرأته مع ربِّه ويعتمد هذا الاتجاه على العلم والفهم.

وبعض أنصار هذا الفريق يقصرون العلمِ على فهم الإنسان العاصي لحالـــه، وما يسيء إليه من سلوك في آجلـــه وعاجلـــه وبعضهم كالغزالي يتوسع في العلم فيجعلـــه شاملاً للإيمان باللـــه وبالرسول، وبما نـــزل عليه من وحي، وبما أُثر عنه ﷺ من قول أو فعل أو تقرير مبينين أن هذا الإيمان يدعو صاحبه إلى أن للسعادة سببًا هو الطاعة، وللشقاوة سببًا هو المعصية، وقد فصلت الآيات والأحاديث ذلك أدق تفصيل، كما اشتملت على الترغيب في الطاعات، والتحذير من المعاصي والذنوب واتباع الهوى، وعلى بيان خطر المخالفات على النفس والمصير علّة وخذلانًا، وداءًا وعقابًا.

ويحدوه العلم والفهم كذلك إلى الشعور واليقين بقرب الأجل وإن طال، وبمجيء الموت بغتة والخوف من فوت المأمول من اللـــه عز وجل، أو التعرض لسخطه وعقابه جل جنابه، وربما دفعه العلم إلى الحياء من اللـــه لا الخوف فيترك

---

(١) المحرر الوجيز: ج١: ٢٦٢.

الذنب استحياء لا رهبة.

والعلم أو الفهم الباعث على ما ذكر قد يتأتى للعبد بنفسه قراءة واطلاعًا، وقد يتسنى لـــه سماعًا من واعظ نابه يحكم زمام وعظه. ويرشد الطالبين بحسن قولـــه، ودقيق توجيهه، وتلك مهمة العلماء والوعاظ في كل إقليم أو بلدة أو محلة أو مسجد، فهؤلاء العلماء يذكرون الناس بما في القرآن والأحاديث والأخبار من تخويف للمذنبين والعاصين، ويسوقون رقاق القصص عن الأنبياء والأولياء كي ترقَّ القلوب، وتصفو الأفئدة، وتلين النفوس.

وبالعلم قراءة وسماعًا يرد الزاجر، ويحدث الندم فتشحذ الإرادة وتقوى العزيمة، فيستغفر العبد ويتقرب إلى ربه، وتستمر عزيمته باستمرار توبته فيرد المظالم ويزداد في الطاعات والقربات، ويحتاج العبد في كل ذلك ومعه إلى الصبر على الطاعات، وعلى اجتناب ما ألفت الطباع من المعاصي، فدوام الطاعة والبعدُ عن اللذائذ المستعارة للمعصية يحتاج إلى صبر وتحمل ومثابرة(١).

وأنصار هذا المذهب لم يصرحوا جراءة بالكسب الخالص وإن بدا من أقوالهم ذلك، لأنه لا يمكن لأحد من عموم المؤمنين فضلاً عن خاصتهم من رجال الطريق أن يجردوا التائب من فضل اللـــه ومنته عليه في توبته لكنهم فقط يحملونه مسئولية التأمل والتفكر في حالـــه ومصيره حتى لا يتكل على زاجر الحق، ويزعم أنه لم يأت بعد، ولو أتى لتخلى وترك ورجع، إنَّ عليه أن يُحَكِّم عقلـــه، ويسترشد بفكره بعد أصول دينه كي يثوب رشده.

---

(١) راجـــع في ذلك: الغزالي – إحياء علوم الدين – مجلد ٤ ج ١٢ ١٤-٣٠، ابن زروق قواعـــد التصـــوف ٦٣، المحاسبي، القصد والرجوع إلى اللـــه ٣٥-٣٦، اليافعي نشر المحاسن الغالية: ١٢٨ كشف المحجوب ح٢: ٥٣٦، ٥٣٧

وحتى مجرد التأمل والفهم هو من فعل اللــه وإبداعه، وهذا ما أكده الغزالي ووضحه في صدد حديثه عن التوبة، وما يشم مع إطلاق الكسب، لقد بيَّن أن الكل من خلق اللــه حتى الاختيار ذاته، بل لقد صرَّح بأن العبد مضطر في الاختيار الذي لــه وكل مرحلة من مراحل الفعل داخلة في نطاق القدرة والخلق الإلهي، فالعلم بالشيء فعلــه، وانجزام الإرادة خلقه، وكذا الحركة بعدهما من أفعالــه، فلا حركة لليد بدون حياة، ولا حياة بدون إرادة، ولا إرادة بدون ميل، ولا ميل بدون علم وكلها مترتبة ترتب سنة من سنن اللــه، وخلق من خلقه.

وكذا يقال في التوبة بأنها لا تقع إلا بعزيمة ولا عزيمة بدون إرادة ولا إرادة بدون علم يتبعه ميل، والكل فعل اللــه وخلقه[1]، والقرطبي يقول في تفسير قولــه تعالى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧] ليس لأحد قدرة على خلق التوبة لأن اللــه هو المتفرد بخلق الأعمال خلافًا للمعتزلة[2].

وإذا كانت عموم الآيات المبشِّرة والمنذرة، والمخوِّفة والمحبِّبة، والمرجية تبعث على التوبة وتحفز الإرادة عليها فإنَّ الآيات والأحاديث الداعية إلى الرجوع صراحة أشد تأثيرًا على النفس وأقوى سببًا على العود إلى اللــه سبحانه، من ثم لزم أن نسوق طرفًا منها لنقف على دعوة القرآن والحديث إلى مقام التوبة، ثم لنبني عليها درجة الحكم الشرعي الخاص بها.

---

(١) إحياء علوم الدين: ج١١ : ١٠٥

(٢) الجامع لأحكام القرآن ج١ : ٢٧٨

## حجية الدليل وفرضية الحكم

جاء في رياض الصالحين للإمام النووي، وفي شرحه للشيخ محمد بن علان الصديقي الشافعي المكي ما يلي: قال العلماء: التوبة واجبة من كل ذنب ووجوبها: مجمع عليه لا فرق بين الصغائر والكبائر الظاهرة والباطنة كالحقد والحسد(١).

وشدد الصوفية على ذلك بوجه خاص لأنهم لا ينتظرون من سلوكهم، ومن حياتهم نجاة في الآخرة فحسب بل يتطلعون إلى صلات ربَّانية وإلى علاقة الأنس بالله تتوالى عليهم فيها الواردات وتهطل عليهم المنن واللطائف وتتنزل على قلوبهم الفيوضات، إنهم يعمدون إلى التصفية والتحلية رجاء في كشف الحجب وتطلُّعًا إلى المعارف والمشاهدات، ونظرًا لأن الذنوب مهما صغرت حتى النظرة تحجب العبد عن ربه، وتحول بينه وبين حلاوة الطاعة، ولذة العبادة فلا غرو وحالهم هذا أن يجمعوا على أن التوبة فرض عين(٢) مُدلِّلين على ذلك من الكتاب والسُّنة والإجماع.

أما القرآن فقد جاءت مادة تاب بمشتقاها في مائة وثمانية مواضع، منها ست وثلاثون تتحدث عن توبة الله على عبيده التائبين، وقبوله لتوبتهم، أو عدم قبوله، وتوفيقه لهم في التوبة، ووصفه لكونه كثير التوب عنهم، ومن ذلك قوله جل شأنه: ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [البقرة: ٣٧]، ﴿ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٌ لَّكُمۡ عِندَ بَارِئِكُمۡ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [البقرة: ٥٤]، ﴿ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ

(١) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين ج١: ٧٨.

(٢) انظر المحاسبي، رسالة المسترشد ١١٢ تحقيق أبو غدة، وابن زروق قواعد التصوف: ٦٦، والغزالي ج١١ : ١٤٧، أبو النجيب السهروردي: آداب المريدين: ٥٣، واليافعي: نشر المحاسن الغالية: ١٢٧ وغيرهم.

يَتُوبُ عَلَيْهِ ﴾ [المائدة: ٣٩]، ﴿ لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ ﴾ [التوبة: ١١٧]، ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ ﴾ [الشورى: ٢٥]، ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ ﴾ [آل عمران ٩٠].

وجاء الأمر بالتوبة والحث عليها، وبيان زمنها، وما يقبل منها في بقية المواضع كقولـــه تعالى: ﴿ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الأنعام: ٥٤]، ﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ ﴾ [طه: ٨٢]، ﴿ وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا ﴾ [الفرقان: ٧١]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾ [التحريم:٨]، والتوبة معاملة الحق لضعف الخلق، فلو تصورنا أننا خلقنا على هذا النحو دون هذا الباب المفتوح دائمًا لهلكنا جميعًا إلا من عصم اللـــه.

وبالنظر في مادة تاب واستخدامها في القرآن نجد أنها من ظاهر الاستعمال تدعو إلى التوبة وتأمر بها، وأنها تأتي نتيجة ذنب أو خيانة للنفس، أو إصلاحًا لظلم صدر، أو جبرًا لحسبان خاطئ وفتنة قائمة، أو مغفرة لسوء وقع بجهالة، حتى لو كانت السيئات بلا جهالة ثم تابوا من بعدها قبلت التوبة أو كانت تجردًا على اللـــه في موقف معين كحال موسى عند طلبه الرؤية فإنَّ اللـــه واسع الرحمة.

وتُبين الآيات ما ينبغي أن يصاحب التوبة من إيمان وصلاح نفسي أو عملي، واستقامة، وهداية وتبين للخير ومواطنه، واعتصام باللـــه، وإخلاص لـــه، وإقامة للفرائض الخمسة، واتباع السبيل النبوي والرجاء في اللـــه، والنصح في التوبة، والتصدق معها. وللتوبة زمن للقبول طوال حياة العبد مالم يغرغر، كما أنَّ لها كلمات يتلقاها العبد من اللـــه أو يبتكرها يرددها مخلصًا منيبًا لربه راجيًا الصفح والمغفرة، والذين تابوا مع صحة الإيمان وما تلاه من صلاح واستقامة إلى آخره،

هم الذين صغت قلوبهم وتفتحت مسام أفئدتهم لزواجر الحق وداعيه، وهم فيما بعد أهل لأن تسمع قلوبهم في تجليتها حديث الحق وتكليمه، إنها سمعت في البداية زجره، فلما صغت صارت محلاً لأسراره، وموئلاً لحديثه وأنواره.

هكذا جاءت تلك المعاني في جو كلمة التوبة بمشتقاتها، ومن فعلها بآدابها أرشاه الحق بالمغفرة والجنة على حد تعبير الحكيم الترمذي[1] معلقًا على آية الشراء في التوبة، ألا وهي قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ ...﴾ [التوبة: ١١١] ويزداد العطاء مع زيادة الإنابة عن ذنب أو غفلة.

هذا هو جو التوبة في القرآن بحسب ظاهر النصوص وأما السنة فكثير ما جاء في الحض عليها، من ذلك ما رواه البخاري عن أبي هريرة قال: (سمعت رسول اللـــه ﷺ يقول: «**واللـــه إني لأستغفر اللـــه وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة**» وفي رواية «**إني لأستغفر اللـــه وأتوبُ إليه كل يوم مائة مرة**» وكذا رواه النسائي والترمذي.

وروى مسلم عن الأغرِّ بن يسَّار المزني قال: قال رسول اللـــه ﷺ: «**يا أيها الناس توبوا إلى اللـــه واستغفروه فإني أتوب في اليوم مائة مرة**» في هذا تحريض للأمة على التوبة والاستغفار فإنه ﷺ مع كونه معصومًا، وكونه خير الخلائق يستغفر ويتوب سبعين مرة واستغفاره ﷺ ليس من الذنب[2] بل من خلاف الأولى وأضرابه.

وروى البخاري عن أنس بن مالك خادم رسول اللـــه قال: قال رسول اللـــه صلى اللـــه عليه وسلم:« **للـــه أفرح بتوبة عبده من أحدكم سقط على**

---

(١) كتاب منازل العباد من العبادة ٥٢-٦٠، وراجع الزمخشري في الكشاف:ج١ :٢٧٤، أبا السعود، إرشاد العقل السليم: ج١: ١٦٠.

(٢) دليل الصالحين: ج١: ١٦٠.

**بعيره وقد أضلـه في أرض فلاة»** متفق عليه، وروى مسلم عن أبي موسى الأشعري عن النبي ﷺ قال: «**إنَّ اللـه تعالى يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها**» وفسَّر العلماء بسط اليد بالطلب، أو هو عبارة عن الجود والتنـزه عن المنع، أو عن رحمة اللـه وكثرة تجاوزه عن الذنوب، أو هو مَثَلٌ يُفْهَمُ منه قبول التوبة واستدامة اللطف والرحمة، وهو تنـزل عن مقتضى الغني القاهر إلى مقتضى اللطيف الرءوف الغافر، أو البسط كناية عن قبول التوبة[1] على خلاف في الشرح أو التأويل.

وروى مسلم عن أبي هريرة رضي اللـه عنه قال: قال رسول اللـه ﷺ: «**من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها تاب اللـه عليه**» والحديث متعلق بمن عاش إلى وقت طلوع الشمس من المغرب، كما أنه يحدد قبول الطاعة من الجميع زمانًا بذلك، أما بالنسبة إلى كل فرد فالتوبة مرتبطة بعمره هو «**إن اللـه عز وجل يقبل توبة العبد ما لم يغرغر**» رواه الترمذي عن عبد اللـه بن عمر عن رسول اللـه ﷺ، والقبول الخاص بالجميع أو الفرد ليس حتمًا على اللـه بل يقبلها كرمًا منه وفضلاً، وحتى لو ألزم ذاته بالرحمة فالإلزام تفضل يليق بالجود، ولا يعني الإيجاب من غيره، وهذا بخلاف توبة الكافر من كفره فقبولها مقطوع به لا مظنونًا، وإذا تاب العبد واعترف بذنبه تاب اللـه عليه «إذا تاب عبدي أنسيت جوارحه عملـه، وأنسيت البقاع، وأنسيت حافظيه حتى لا يشهدوا عليه يوم القيامة»[2] حديث قدسي، وجاء في الحديث النبوي: «**إن العبد ليذنب الذنب فيدخل به الجنة**» قيل: كيف ذلك يا رسول الله؟ قال: «**يكون في نصب عينيه تائبًا**

---

(١) نفس المرجع: ج١: ٨٧.

(٢) نفسه: ٨٨-١٠٨.

فارًّا حتى يدخل الجنة».

وقال عمر بن الخطاب رضي اللـــه عنه: اجلسوا إلى التوابين فإنهم أرق أفئدة وأما الإمام علي بن أبي طالب فيقول: العجب ممن يهلك ومعه النجاة، قيل: وما النجاة؟ قال: الاستغفار، وقال لأحد أولاده: يا بني خف اللـــه خوفًا لو ترى أنك أتيت بجميع حسنات أهل الأرض لم يقبلها منك، وارج اللـــه رجاء لو ترى أنك أتيت بجميع ذنوب أهل الأرض لغفرها لك وأما ابن عمر فيقول: من ذكر خطيئة ألمّ بها فوجل منها قلبه محيت عنه في أم الكتاب، وقريب منه قول عبد اللـــه بن سلام: إن العبد إذا أذنب ذنبًا ثم ندم عليه طرفة عين سقط عنه أسرع من طرفة عينه، والفضيل يؤكد قائلا: بشر المذنبين إن تابوا قبلت منهم، وحذر الصديقين إن وضعت عدلي عليهم عذبتهم، ويقول: لا يرد الجور بالسيوف إنما يرد بالتوبة[1]، لأن منه ما هو ظاهر يؤخذ بقوة الولاية، أو السيف، ومنه ما هو باطن لا يثبت فلا يرد إلا بالرجوع ورد المظالم.

ومن الملاحظ أن القرآن الكريم قد أفسح المجال لبيان الجو المحيط بالتوبة المقبولة على نحو ما ذكرنا، أما السنة فإنها اهتمت بالترغيب في التوبة والحث عليها.

وكما ثبت وجوب التوبة بالكتاب والسنة فقد ثبت بالإجماع المبني عليهما أولا، وبالإضافة إليهما فإنه يقوم كذلك على أمرين:

الأول: أشار إليه اليافعي بقوله: وإنما ثبت الوجوب لأن التوبة تدعو إليها حاجة الناس على العموم[2]، ولم يفصل تلك الحاجة، وهل هي دنيوية أو أخروية؟ ويمكننا أن نترك الحاجة الأخروية لتفصيل الغزالي القادم ونحصر عبارة اليافعي في

(١) الدريني طهارة القلوب: ١٣١-١٣٢.
(٢) نشر المحاسن الغالية: ١٢٧ .

الحاجة الدنيوية ولو كان تدخُّلاً منا في مقصوده، ونقول: إن الحاجة الدنيوية قاضية بضرورة التوبة، لأن الناس في اجتماعهم يحتاجون إليها، وذلك لأن الذنوب سواء كانت تخصُّ صاحبها وتقتصر عليه وحده ولا يتعدى ضررها ذاته، أو كانت متعدية بالضرر إلى الغير دينًا كالغيبة والنميمة، والحسد، أو مالاً كالسرقة، أو دمًا كالقتل وقطع الأعضاء، أو عرضًا كالزنا ومقدماته، أو فسادًا بين الخلق، سواء كان ذا أو ذاك.

فإن الناس جميعًا من جهة الدين والنفس والمال والسيرة والعرض محتاجون إلى التوبة ليكف كل ضرره وإيذاءه عن الغير فيسلموا، ولأنه حتى ولو كان ضرر الذنب مقصورًا على صاحبه فإن العاصي يفسد نفسًا وخلقًا ونية فلا يُؤمَن بعد ذلك عدم تعدي فساده إلى الغير، بعكس ما لو صلح الفرد وطاب قلبًا ونفسًا طاب الجميع، وإذا تاب العبد من جناياته مع نفسه سلم الغير من إيذائه وأضراره فأمن كلٌّ على نفسه وما يملك، وساد الأمن وانتشرت العدالة.

والأمر الثاني الذي انبنى عليه وجوب التوبة بالإجماع وقد فصلـه الغزالي فهو ما يتعلق بالسعادة الأخروية، فكل فرد يدرك بالدليل أو بالتقليد أو بالتأمل الجمع بين وجوب التوبة وبين السعادة الأبدية، وذلك من جهة أن السعادة والنجاة لا يتوصل إليهما إلا بفعل أو ترك[1]، فعل ما هو صالح وترك ما هو فاسد، والنهاية بسعادتها وشقاوتها مصير محتوم لا خيار لنا فيه ولا استحباب ولا إباحة، فهو أمر حتمي واجب الانتهاء إليه.

والسعادة تعشقها كل النفوس وترجوها فلا يتوصل إليها إلا بفعل المحمود، والشقاوة تنفر منها النفوس وتبتعد عنها، فيجب ضرورة فعل ما يوصل إلى

(١) الإحياء:ج١١: ١٤٧، ١٤٨.مجلد ٤.

السعادة المرغوبة، وترك ما يوصل إلى الشقاوة المذمومة، وتلك مسألة تصح عقلاً كما ثبتت نقلاً ومن ثم أجمع عليها النصيون والعقليون بالضرورة.

ومن لطيف ما قيل هنا قول سيدي عبد القادر الجيلاني بأسلوبه الناصح المتميز: يا قوم انتهزوا واغتنموا باب الحياة ما دام مفتوحًا، عن قريب يغلق عنكم، اغتنموا أفعال الخير ما دمتم قادرين عليها، اغتنموا باب التوبة وادخلوا فيه ما دام مفتوحًا لكم، فإنه من فتح لــه باب من الخير فلينتهزه فإنه لا يدري متى يغلق عليه كما قال رسول اللــه ﷺ، ويضيف الجيلاني في نصيحته: ابنوا ما نقضتم، واغسلوا ما نجستم، وأصلحوا ما أفسدتم، صفوا ما كدرتم ردوا ما أخذتم، ارجعوا إلى مولاكم عز وجل من إباقكم وهربكم. كي تسعدوا في آخرتكم.

## معاملة الحق تتفق وطاقة الخلق

تحت هذا العنوان نلتقي مع التكليف أولاً فنرى الشرع الحنيف يوجب الفرائض الخمسة عند البلوغ، وهو إيجاب فوري فيما قدر عليه العبد وملكه، فالصلاة والصيام يجبان على الفور، والزكاة والحج مع القطع بدرجة وجوبها لكن الأداء يكون عند الملكية والاستطاعة، وحتى لو كان المكلّف قادرًا ومالكًا أدّى البعض وترك البعض فإن القبول والثواب يكون بحسب ما أدى وما ترك، فما أداه قبل منه وأثيب عليه، وما تركه حوسب عليه، وتركه للبعض لا يحبط عمل الكل أو فعل ما فعل.

بل تأتي نصوص تبشر بأن ما يفعلــه قد يتسبب في اجتناب ما يقترفه، وهذا يعني أن زمن التكليف وحكم الفرضية وإن كانا ملزمين للعبد لكن ترك البعض لا يحبط عمل البعض الآخر، ومع أن الفورية قد تكون متحققة من الفرائض الخمسية للمكلف القادر المالك المستطيع الخالي من الموانع إلا أنه لو ترك بعضها متكاسلاً لا ترد عليه أعمالــه التي قام بها من طاعة واجبة أو مندوبة.

والرحيم جل جلالـه لا ينظر إلى نعمته على العبد، وقدرة المخلوق على الفعل فيرد عليه ما فعلـه لكونه تاركًا لبعض المأمورات بل يستحثه ويطالبه أن يقلع عما هو فيه وينذره بعاقبة تقصيره كي يستكمل أركان التكليف وشرائطه، ولو عاملنا اللـه بمعاملتنا لأنفسنا لرفض طاعة نظير ترك أخرى مثلما نفعل نحن مع من أساء إلينا أو خالفنا، فربما يحسن الواحد إلينا تارة ويسيء أخرى فنرد إحسانه لإساءته، وأحيانًا ما نرفض الكثير للإساءة القليلة.

هذا في الطاعات، وأما الذنوب والمخالفات فإن معاملة اللـه فيها لا تتغير كذلك، فنراه جل جلالـه يلزم العبيد ترك الذنوب على الفور، ويقضي بوجوب التوبة وجوبًا فوريًا، وعلى عموم الأشخاص وفي كل الأحوال غير الاضطرارية، وهو حكم أزلي لا يتبدل، فإذا بلغ الكافر وجبت توبته من الكفر، وإذا بلغ العاصي وجب رجوعه وإقلاعه عن المعصية، وكذا الغافل لارتباط الفورية في الترك بالإيمان الواجب فورًا، والطاعات أداء والذنوب تركًا من مقتضيات الإيمان، وأيضًا فإن العلم بضرر الذنوب يكون باعثًا على تركها فمن لم يتركها فهو فاقد لهذا الجزء من الإيمان[1]، والإيمان ليس بابًا واحدًا بل نيف وسبعون بابًا أعلاها لا إلـه إلا اللـه وأدناها إماطة الأذى عن الطريق.

والصوفية مع تأكيدهم على فورية التوبة لجميع العاصين، وإن ذلك مستطاع للكل، لأن الترك من المقدورات التي لا يعجز عنها أحد بخلاف الفعل فتنتابه القدرة والعجز إلا أنهم بحكم كونهم تربويين وعلماء نفس من الدرجة الأولى يجوزون التدرج في الترك تذليلاً لشهوة النفس، وتنزيهًا لها على أمر اعتادته ووقعت فيه، فالفطام مراحل، كما أن الطاعات مدارج، يقول سيدي أحمد بن

---

(١) الإحياء مجلد ٤: ج١١ : ١٥٣ ط دار الكتاب العربي

زروق في قواعده: تمرين النفس في أخذ الشيء وتركه وسوقها بالتدريج أسهل لتحصيل المراد منها.

فلذلك قيل ترك الذنوب أيسر من طلب التوبة، ومن ترك شهوة سبع مرات كلما عرضت لـــه تركها لم يبتل بها، واللـــه أكرم من أن يعذب قلبًا بشهوة تركت لأجلـــه وعن دقة التدرج ينقل ابن زروق عن المحاسبي قوله: إنه –أي العبد– يتوب جملة ثم يتتبع التفاصيل بالترك فإن ذلك أمكن لـــه، وهو صحيح عند صاحب القواعد[1].

ومذهب المحاسبي جيد ودقيق لأنه يلزم نية التوبة جملة ثم يترفق فيما بعد ذلك فيأخذ النفس بالتدرج في تفصيل الترك حسب قدرة العبد ومصلحته في تحقيق التوبة، فيبدأ بأشد الذنوب وأرومتها وأمهاتها كي يسهل عليه ترك ما تعلق بها، وأثناء التدرج والتنقل من ترك لترك تبقى نية التوبة الإجمالية متأججة في القلب كي تقوى إرادته وتشد من عزيمته فلا تفتر الهمة عن الانتقال من رجوع عن ذنب إلى آخر.

وماذا لو عجز العبد عن التوبة إجمالاً ثم تفصيلاً، بمعنى أنه قصد إلى ذنب بعينه فتاب منه، ورجع عنه؟، هل تقبل توبته من ذنب بينما هو غارق في ذنوبه الأخرى؟ يجيبنا الهجويري على لسان أهل السنة قائلا: ويجوز عند أهل السنة والجماعة وكل مشايخ المعرفة أن يتوب الشخص عن ذنب واحد ويذنب ذنوبًا أخرى ويثيبه اللـــه على ذلك الذنب الذي رجع عنه، وربما يرده عن الذنوب الأخرى ببركة ذلك مثل شخص سكير وزان يتوب عن الزنى ويصر على شرب الخمر فتكون توبته من الذنب الأول صَحيحة مع ارتكابه للذنب الثاني.

---

(١) قواعد التصوف قاعدة رقم(١٠٥) ص (٦٣) ط مكتبة الكليات الأزهرية.

وخالف في هذا البهشمية من المعتزلة أتباع أبي هاشم بن الجبائي إذ قالوا: إن اسم التوبة لا يقع إلا على ترك جميع المعاصي وفعل جميع الأوامر، ورد الهجويري على قولهم :إن التوبة لا تقع إلا على جميع الذنوب بأن هذا محال؛ لأن الشخص يعاقب على كل المعاصي التي يرتكبها، وحين يترك نوعًا من المعاصي فإنه يأمن من العقوبة عليه، فلا محالة من أن يكون بذلك تائبًا[١]. وأيد هذا التراقي في جامع السعادات[٢] وإذا صح عند الصوفية القول بالتدرج في الذنوب، وبالتوبة عن ذنب دون ذنب فماذا يقولون فيمن تاب ثم عاد إلى ذنبه؟، وهل يشترط التأبيد في التوبة؟ أجاب صاحب كشف المحجوب بقوله: ليس للتوبة شرط التأبيد من بعد أن يصح العزم على عدم الرجوع إلى المعصية، وإذا وقعت للتائب فترة وعاد إلى المعصية من غير أن يصح عزمه على الرجوع يكون قد أدرك حكم التوبة وثوابها عن الأيام التي مرت، وكثير منهم عقد العزم على التوبة ثم عاد ثم رجع إلى النصوح، وأخص أبا عمرو إسماعيل بن نجيم بن أحمد السلمي جد أبي عبد الرحمن السلمي لأمه المتوفى ٣٦٦ هـ[٣]، وبيَّن العلاَّمة التراقي أن التائب قد يتوب توبة نصوحًا، وقد يتوب عن أمهات المعاصي، ثم يرجع إليها أو إلى غيرها، وكلما عاد لام نفسه وندم وتأسف وجدد عزمه على ألا يعود إلى مثله ويشمر للاحتراز عن أسبابه التي تؤدي إليه ومن يفعل ذلك هو صاحب النفس اللوامة، وأمثال هؤلاء لا نُؤيِّسُهم من أحوالهم لكن نأخذ بأيديهم[٤] وذلك لأن: المؤمن كالسنبلة يفيء أحيانًا ويميل أحيانًا، كما جاء في الحديث.

والعائدون إلى المعاصي أصناف غير ما سلف، ومنهم من يفعل الذنب عن

---

(١) كشف المحجوب: ج٢: ٥٣٧.

(٢) وانظر التراقي جامع السعادات: ج٣: ٧٩، ٨٠.

(٣) الهجويري: ج٢: ٥٤٦.

(٤) جامع السعادات: ج٣ : ٨٢

غفلة ثم يتوب، أو يفعلــه مع غلبة شهوة ثم يرجع، ومنهم المصرُّ على الذنب المقهور بشهوته، ومهما كان الشيخ الحاذق، وطبيب النفوس النطاسي والنابه لا يغلق باب التوبة على أحد، وكذا العالم حق العلم هو الذي لا يُؤَيِّسُ الخلق من درجات السعادات بما يتفق لهم من الفترات، ومقاومة السيئات[1]، وإن تعددت أشكالها أو اختلفت المقاصد والبواعث عليها، والنصوص تؤكد ذلك وتقويه.

ومع أنَّ الصوفية رأوا ما سلف من التدرج، وترك البعض وصولاً إلى ترك الذنوب كلها إلا أنهم بينوا بعد كل هذا أن المريد الصادق هو صاحب التوبة النصوح، وأنه لا ينخرط في سلك القوم إلا بتوبة تودع الذنب وهواه، وتستأصل من النفس شهوة المعصية، وتذيبها أسًى على ما فعلت، وتدفعها دفعًا إلى الطاعة مع الشعور بلذتها، وإلا يفعل ذلك فتوبته توبة الكذابين.

يقول ذو النون المصري: الاستغفار من إقلاع هو توبة الكذابين، ولم يتجاوز استغفارهم أطراف ألسنتهم[2]، ومن صدق في توبته، وتاب توبة نصوحًا وجد (حلاوة الطاعة، وثبت على المداومة وأمحت لذة الذنب عند ذكره من خاطره[3] كما قال المكي والبوشنجي (٣٤٨ هـ) وفي هذا المقام تكون الزلة الواحدة أقبح من سبعين قبلها حسبما أكد يحيى بن معاذ الرازي (٢٥٨هـ.

فما هي تلك التوبة النصوح؟ نجيب على ذلك في الفقر ة التالية:

---

(١) نفسه: ٨٣.

(٢) الرسالة القشيرية ٩٦، ٩٧.

(٣) قوت القلوب: ج١: ١٤١، والرسالة ٩٦، وكشف المحجوب: ج٢: ٥٤١.

## الأسس والشرائط

تعني بالأسس الأركان التي يجب توافرها في التوبة وما يتبع ذلك ويصاحبه من شروط، والتي إذا اجتمعت سميت بالنصوح، والنصوح بمعنى منصوح فيها كركوبة وحلوبة أي مركوبة ومحلوبة، أو بمعنى ناصح وناصحة كضروب بمعنى ضارب أي خالصة وصادقة، وأصل نصوح من نصح الشيء خلص وخالص وخالصة، أو من نصحت لـه نصيحتي أي أخلصت وصدقت، ومثلـه نصحت الإبل الشرب صدقته، ونصح الرجل الذي شرب حتى يروى ونعني بهذا الاشتقاق المخلصة الصادقة، والمخلص صاحبها، وقد تضم النون فنقول نُصوحًا أي تنصحون فيها نصوحًا فهي مصدر، وقيل مأخوذة من النصاحة وهي الخياطة لأن التوبة أحكمت طاعة صاحبها وأوثقتها كما يحكم الخياط الثوب بخياطته ويوثقه، أو لأنها قد جمعت بينه وبين أولياء اللـه وألصقته بهم كما يجمع الخياط الثوب ويلصق بعضه ببعض.

ولكل من العلماء نظرة خاصة تحقق بها التوبة النصوح تدق أو ترق، وتصف أو تشف، وتحكم أو تفهم، فجمع من الصحابة همتهم الدقة والوصف والإحكام رأوا أن التوبة النصوح هي التي لا عود بعدها كما لا يعود اللبن إلى الضرع، وإلى ذلك ذهب عمر وابن مسعود، وأُبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وقد رفعه الأخير إلى النبي ﷺ، ومن عاد إلى الذنب فقد أغرق في الشر على حد تعبير حذيفة.

وافتتح ذو الأذنين[1] وهو أنس بن مالك حالة الشعور الرقيق الذي ينتاب التائب الناصح بقوله: (هو أن يكون لصاحبها دمعٌ مسفوحٌ وقلب عن المعاصي جموح) وسلك جمع من أرباب الأذواق دربه معبرين عن صفو الحالة برقة المقال

---

(١) وهـو لقبه الذي لقبه به النبي لحسن استماعه، ولحسن وعيه، فجمع بين أذن السماع وأذن الوعي.

وقد سبق ذكرهم في التعريف، وركَّزُوا هنا على الجانب النفسي للتائب في تلك الدرجة العليا، فنرى سعيد بن المسيب لا يجعل النصح متوجهًا إلى الذنب بل إلى النفس، فالناصح مَن نصح نفسه بتوبته أو مَن ضاقت عليه النفس والأرض عند أبي بكر الورَّاق، أو من تاب لا لفقد عوض كما ذهب إلى ذلك أبو بكر الواسطي ٣٣١هـ) إذ اعتبر الذنب لإشباع شهوة نفسية، وتركه لإشباع شهوة أخروية، الاثنان يرتبطان بحظ النفس، والتوبة النصوح هي المتجردة عنهما والخالصة لله،وتلك التي يدبم فيها صاحبها الندامة، ولا ينفك عن الملامة على حد مذهب شقيق البلخي (١٩٤هـ)،

كلٌ هؤلاء اتجهت نظرتهم في التوبة النصوح إلى الجانب النفسي فاصطبغت شروطهم وأقوالهم به؛ تخليصًا لنفوسهم، ونصحًا لها ولغيرها من نفوس المؤمنين حبًّا في أن يكونوا مثلهم.

وهناك من ركز على التوبة في حد ذاتها، فشدَّد قتادة على أن تكون الناصحة صادقة وخالصة، ولا يحتاج معها صاحبها إلى توبة أخرى.

وربما ركَّزُوا على الذنب فها هو الحسن البصري يبرق إلينا قوله: التوبة النصوح يبغض الذنب الذي أحبه ويستغفر منه، ويشاركه الفضيل بن عياض بضرورة أن يكون الذنب بين عينيه فلا يزال كأنه ينظر إليه، وبمثله جاءت عبارة بن السماك.

ويعجبني في وجهات النظر الخاصة إزاء بيان أركان التوبة النصوح وأساسها قول سهل بن عبد الله التستري في ذكر شرطها: هي التوبة لأهل السنة والجماعة، أي يقلع عن الذنب ويسلك في الوقت ذاته طريق أهل السنة، ولو لم يذهب مذهبهم ما صحَّت له توبة؛ لأن المبتدع لا توبة له، بدليل قوله ﷺ:

«حجب اللـــه عن كل صاحب بدعة أن يتوب».

والكثير جاءت أقوالهم جامعة تبين الشروط العامة والتفصيلية التي تجعل التوبة النصوح مقبولة شرعًا رجاء قبولها عند اللـــه حقيقة، ومن هؤلاء سعيد بن جبير الذي يبين أن النصوح هي التوبة المقبولة، ولا تقبل إلا بثلاثة شروط: خوف ألا تقبل، ورجاء أن تقبل، وإدمان الطاعات.

والندم بالقلب والاستغفار باللسان، والإقلاع عن الذنب والاطمئنان على أنه لا يعود هي جماع الشروط عند الكلبي، ويضيف القرطبي إلى الاستغفار باللسان والإقلاع بالأبدان إضمار ترك العود بالجنان، ومهاجرة سيئ الخلان، وقريب مما قالـــه سعيد بن جبير والكلبي ما قالـــه الراغب الأصفهاني[1].

ونأتي في هذه النظرة الجامعة لما قالـــه المحاسبي والقشيري والغزالي إذ يجمعهم القول بأنه لا بد في التوبة من حل إصرار القلب على المعاودة، والاستغفار بالندم، ورد التبعات والمظالم، وحفظ الجوارح ودوام الانكسار، ومداومة التنصل، وترك خيانة الضمير التي تعني الميل إلى حب الذنب بالقلب ولو مع اجتنابه في الظاهر، وكذلك ترك المداهنة في المعاملة جلبًا لمصلحة شخصية، وترك المواراة في المذهب خشية الخلاف، هذا مع تأدية حقوق اللـــه والعباد، ويأس على ما فات.

ويجب عليه أن يصلح ما هو آت، ويتحسَّر على الذي انقضى منه في البطالة واللعب، ويعوض ما فات اجتهادًا في الطاعة مع استقلالها، ويفزع من عارض الهوى والذنوب، ويديم التفكر في القلب خوفًا من اللـــه ورجاء فيه، وإقرارًا بدوام منة اللـــه عليه وتوفيقه لما سلك، وإدامة الشكر على المواهب والمنح، هذا

---

(١) انظر القرطبي الجامع لأحكام القرآن: ج١: ٦٦٧٦-٦٦٧٨، دليل الفالحين: ج١: ٨١-٨٢.

كلـــه مع الخوف من عدم القبول لتوبته والوجل من ذلك.

ولهم في تفصيل القضاء والاستحلال ورد المظالم تفصيل يطول ويقصر، وللغزالي حديث مجمل لا بأس من التنويه إليه مقتضبًا،

يرى أن الذنوب التي تبت منها إما أن تكون ترك الواجبات للـــه تعالى من صلاة وصيام وزكاة إلى آخره فهذه تقضى بقدر الإمكان، وقد تكون الذنوب بينك وبين اللـــه من قبيل فعل المنهيات كشرب خمر وغيرها والواجب توطين النفس على الترك.

وأصعب الذنوب ما كان بين العبد والخلق في المال والنفس والعرض والحرمة والدين، أما مظالم المال فما أمكن رده رددته وإلا بأن كان صاحب الحق غائبًا، أو كان التائب فقيرًا أكثر من التضرع أو تصدق عن صاحبها إن كان غائبًا، وإن كان متعلقًا بقصاص لزمه، أو يستحل أولياءه وإن عجز رجع عن الذنب وأكثر من الاستغفار، وإن تعلق الذنب بالعرض غيبة أو بهتانًا أو شتمًا فتوبته بتكذيب نفسه بين مَن صدر الذنب ضده، أو يستحل صاحبه، فإن خشي الفتنة استغفر وأكثر من الطاعات، وإن خان الغير في أهلـــه أو ولده وكان الإظهار يولد فتنة فالتوبة بالرجوع والاستغفار وكثرة الطاعات، ومن فسَّق أو كفَّر واحدًا في دينه فتكون التوبة بتكذيب النفس أمام من فسقه، أو يستحل أو يستغفر، وجملة الأمر، فما أمكنك إرضاء الخصوم عملت وما لا يمكنك رجعت إلى اللـــه سبحانه بالتضرع والابتهال والتصدق ليرضيه عنك[1].

---

(١) راجع المحاسبي: القصد والرجوع إلى الله: ٣٤-٣٧، رسالة المسترشد: ١١٣، والرسالة القشيرية:٩٢ ٩٧، الغزالي: منهاج العابدين: ١٠-١١، وطهارة القلوب: ١٠٦، ونشر المحاسن الغالية: ١٢٦، وكشف المحجوب: ج٢: ٥٣٦، جامع السعادات: ج٣: ٨٢.

وهذا التفصيل فيه من الدقة واللطف والحكمة ما لا يخفى، وما يخرج التائب من الفتنة والحرج، ويعوضه عن ذلك بما ذكر.

وربما أضافوا إلى تلك الشروط علامات مثل قول سفيان الثوري: علامة التوبة النصوح أربعة القلة والعلة والذلة والغربة، والقلة يفسرها ذو النون بقوله: قلة الكلام، وقلة الطعام، وقلة المنام فقصدوا الأرقى.

وثمة توبة من النفس إلى الحق يعبر عنها رسول اللــه ﷺ في حديثه: «**إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر اللــه في كل يوم سبعين مرة**» أو «**إنه ليغان على قلبي حتى أستغفر اللــه في اليوم والليلة مائة مرة**» أخرجه مسلم وأحمد وأبو داود والنسائي وهذه الدرجة تخصُّ المحبين الذين ذهبوا من نفوسهم لمحبوبهم، ومن وجودهم لوجود الحق، ومن خواطرهم لأسراره، ومن معاملاتهم لمعاملته وحده، فتابوا من المقام العالي والأعلى، ومن رؤية المقامات والأحوال[1].

ومرة أخرى يُقَسِّم ذو النون التوبة باعتبار النــزوع الشعوري للتائب إلى: توبة الإنابة وتوبة الاستجابة، وذلك لأن التائب في معاملته مع ربه إما أن يتولد لديه النــزوع من خوف الجلال وما يقتضيه من عقوبة، وصاحب هذا المقام محترق من نار خوفه، قلق على مصيره، يدفعه نــزوعه هذا إلى التوبة خوفًا وكمدًا على ما سيلقى في آخرته.

وربما تولد النــزوع من الحياء، فتتراءى للتائب سبحات الجمال[2]، تسطع على قلبه فتسكره وتشع على باطنه فتبهره، فيتوب عن الغفلات والعوارض حياء من رب اللطف والبر والجمال والنور.

---

(١) نفس المصدر: ج٢ ٥٣٩، ٥٤٠

(٢) نفسه :ج٢: ٥٤١ بتصرف.

والأنواع المشار إليها، والمسماة بالنصوح، أو بتوبة العوام والخواص، أو الإنابة والاستجابة في إطار التوبة التي يرجى قبولها، ومن علاماتها وجود حلاوة في الطاعة وأهلها، وبغض للذنوب ومرتكبيها.

ويوجد نوع آخر يسمى بالتوبة الموقوفة، وعلاماتها ألا يجد التائب حلاوة الطاعة، بل يحس ألمها، ولكن لا يتركها بل يصبر ويجاهد كي ينتقل إلى لذة الحب في العبادة والأنس بها.

وتبقى التوبة المردودة مع أصحابها من أهل العُجْب والكبر، والرياء، والرغبة في منفعة الدنيا ومرضاة الخلق، لا الإقلاع عن الذنب مرضاة للحق وطوعًا لأمره[1].

ولا شك أن القبول والوقف والرد قد انبنى على نية الطالب وسلوكه، وقصده من وراء توبته ورجوعه كما ترى، أضف إلى ذلك كثرة البكاء، وهجران إخوان السوء وقرنائه، وحب العزلة، وترك الخوض ومجانبة الفضول[2] وغير ذلك.

ومتى توافرت الأركان والشروط، واستقام حال التائب الصادق، وبرزت علامات إخلاصه لا يبقى عليه أثر من المعصية سرًا ولا جهرًا[3]، كما قال الواسطي.

## اعتبارات في التنوع

قد تكون من كل الذنوب على النحو الذي بيناه في الفقرة السابقة من التوبة النصوح، وتكون من جميع الذنوب صغيرها وكبيرها وفيها ترد المظالم وتقضى الفوائت، ويجتهد صاحبها في الطاعة، ويديم الاستغفار، وقد تكون بتدرج وتنقل

---

(١) الحكيم الترمذي ومعرفة الأسرار: ٤٣ تحقيق أ.د محمد الجيوش دار النهضة.

(٢) القرطبي سابق، والرسالة: ٩٢-٩٣، ونشر المحاسن: ١٢٨.

(٣) الرسالة ٩٥.

من ترك ذنب إلى ترك لآخر حتى يقلع عن جميعها بعد تدريب النفس على ذلك، وللتوبة أنواع أخرى لاعتبارات معينة غير ذلك، فقد توصف بوصف يتفق مع حال التائب ومع المتوب منه، وذلك على غزار تقسيم ذي النون المصري الذي قال: إن التوبة توبتان: توبة العوام من الذنوب، وتوبة الخواص من الغفلات.

وأضاف عبد اللـه التميمي إلى الاثنتين التوبة من رؤية الحسنات وعلى ذلك فهناك تائب من ذنب، وآخر من غفلة، وثالث عن رؤية لحسنة، وكلها درجات متفاوتة الأجر والمثوبة، فأدناها الأولى، وأعلاها الثالثة، والأولى للعوام وما تلاها للخواص وإنما تفاوتت رتبة وحالاً باعتبار التائب والمتوب منه لأن العوام يسألون عن ظاهر الحال والخواص عن تحقيق المعاملة(١).

وصاغ الهجويري هذا التقسيم الثلاثي بطريقة أخرى رأى أن التوبة ثلاثة أنواع:

واحدة من الخطأ إلى الصواب، وهي المعنية في قولـه تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ ﴾ [آل عمران: ١٣٥]، ونظيرها في التنوع السابق توبة العوام.

وهناك توبة من الصواب إلى الأصوب ويشير إليها حال موسى عندما طلب الرؤية فعلم استحالتها فقال: ﴿ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وإنما طلبوا الأصوب رجوعًا عن الصواب لأن الاستقرار مع الصواب عند أهل الخصوص توقف وحجاب،وهم متطلعون إلى ما فوق ذلك بهمتهم ونـزوعهم.

---

(١) كشف المحجوب ج٢: ٥٤١، والرسالة: ٩٥.

## الألفاظ المشاركة في الدلالة

نجد كلمات أخرى دارت معانيها في فلك الرجوع إلى اللـــه والإقلاع عن الذنوب، ومن الباحثين من تناولها أثناء الحديث عن التوبة، ومنهم من فصَّلها ببيان مستقلٍ، وآثرت النهج الثاني لفروق بينها وضحت، وإن كانت دلالتها على المقصود قد اقتربت، وها هي:

## أولا: الإنابة

يقال ناب إلى الله: رجع، وناب لزم الطاعة، وناب عنه: قام مقامه، وناب إليه: رجع مرة بعد مرة، وناوبه عاقبه، والنوب نـــزول الأمر، وما كان منك مسيرة يوم وليلة، والقوة، والقرب والنوبة: الفرصة، والمناب: الطريق إلى الماء، وفلان ينتاب فلانًا أي: يقصده مرة بعد مرة(١).

ويربطها الحكيم الترمذي بالقلب فيرى أنها لزوم القلب وثباته واحترامه(٢) باللـــه وفعلـــه، وصاحبها لا تقطعه النعمة والبليَّة عن اللـــه لوثوقه فيه واستقامة قلبه تصديقًا وعزمًا مع الطاعة، وإنما ربطها، بالقلب لمجيء ذلك في قولـــه تعالى: ﴿وَجَآءَ بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق: ٣٣]، فهي لصيقة به وإن لم توافقها النفس، ولما كان القلب محلاً للأسرار، وموئلاً للخواطر ومهبطًا للواردات كان منبعًا للإنابة في زاجر الحق لـــه، وقذفه باللطف فيه، من ثم عرفها إبراهيم الخواص بقوله: هي أن يردك اللـــه تعالى عنك إليه.

أما الدريني فيجعلها من ثمار المراقبة والحياء فيقول: (ومن ثمرات المراقبة الإنابة ومعناها الرجوع عن معصية اللـــه تعالى إلى الطاعة حياء من نظر اللـــه عز

---

(١) الفيروزأبادي القاموس المحيط: ج١: ١٣٤، وأقرب الموارد: ج٢: ١٣٥٦، والمفردات: ٨٢٦.
(٢) معرفة الأسرار ٧٥.

وجل[1]، قال اللـــه تعالى: ﴿ وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ وَأَسۡلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴾ [الزمر:٥٤] .

## ثانيا: الأوبة

ولهذا المصطلح عدَّة معانٍ في اللغة منها الرجوع تقول آب من سفره: رجع، وكذا أوِّبي ﴿ يَـٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيۡرَ ﴾ [سبأ:١٠] أي أرجعي، والأوب: الرجوع والقصد والعادة والاستقامة والطريق والجهة، وتستخدم في الورود ليلاً يقال آب الرجل الماء ورده ليلاً وكذا الأوب وتأوبه.

والغياب من دلالة الوضع قالوا آبت الشمس لغة غابت وكذا السير جميع النهار والنـــزول ليلاً فإذا قلنا آوب الركاب مؤاوبة تباروا في السير، وأخيرًا تدل على كثرة الرجوع إذ الأواب هو كثير الرجوع[2].

وعرفها سعيد بن جبير وأبو عثمان الحيري بأنها الرجوع إلى اللـــه عز وجل[3].

## محاولات التمييز

إنما رتبناها على هذا النحو، بأن بدأنا التوبة ثم الإنابة ثم الأوبة؛ لأن هذا ما أشار به كثير من الصوفية على ما سنبين قريبًا، والكلمات وإن تشابهت دلالة لكنها تمايزت لغة واصطلاحًا نوع تمايز.

فاللغة تدلنا من أوَّل وهلة على أن لفظة التوبة لم تستخدم في أي غرض سوى الرجوع عن الذنب، بحيث قصرها الواضع على ذلك قصرًا، ولذا كثر استعمالها في

---

(١) الدريني طهارة القلوب: ٢٣٢، ٢٢٩.

(٢) المعجم الوسيط: ج١: ٣٢، وأقرب الموارد: ج١: ٢٤، والقاموس المحيط: ج١: ٣٧.

(٣) الحارث المحاسبي: القصد والرجوع إلى الله: ٣٤، والرسالة: ٩٧.

هذا الغرض، وسارت مصطلحًا شرعيًّا محددًا للمقصود منه دون توضيح، أما الإنابة فشاعت في كثير من المعاني كنـــزول الأمر، والمسير، والقوة على غير ذلك، بجانب دلالتها على الرجوع عن الذنب، والأوبة هي الأخرى دلت على الرجوع السابق كما أشارت إلى الرجوع من السفر، والورود ليلاً، والغياب، والتباري إلى آخره.

وأدرك الراغب الأصفهاني ملحظًا دقيقًا فيه آب بأنها تعني الأوب والرجوع للحيوان صاحب الإرادة، بخلاف مطلق الرجوع، أو الرجوع المدلول للدالة أناب فيكون للحيوان وغيره، وإذا كان الأمر كذلك فلو استعملنا كلمة تاب قادتنا إلى الرجوع دون قيد آخر، أما في غيرها كأناب وآب فيحتاج الاستعمال إلي قيد أو وصف.

وحاول العلماء وضع ترتيب معنوي يوضح الفروق بين الألفاظ الثلاثة وكانت محاولة إبراهيم بن أدهم من أسبق المحاولات لكنها مقصورة على اثنين فقط قال: إذا صَدَق العبد في توبته صار منيبًا، لأن الإنابة ثاني درجة التوبة، وردده أبو عثمان المغربي فقال: إذا صحت التوبة صحت الإنابة، والرجل الذي رتب الثلاثة معًا هو أبو علي الدقاق إذ جعل أوَّل الرجوع التوبة، وأوسطه الإنابة، وآخره الأوبة ثم توالت أقوال الصوفية تتحدث عن الألفاظ الثلاثة بحسب هذا الترتيب، وتشرحها مراعية الفروق بينها حسب أولوية كل وأسبقيته، فالتائب راجع عن الذنب نادم على ما فعل، يخاف العقوبة، والمنيب طامع في الثواب، راجع من الغفلة إلى الذكر، وقد يرجع حياء، أو يرجع عن كل شيء سوى اللــه، وربما رجع حتى من رجوعه فيبقى شبحًا لا وصف لــه، قائمًا بين يدي الحق مستغرقًا في عين الجمع والآيب راجع عن الذنب لا طمعًا في الثواب ولا رهبة من عقاب، وإنما رجع مراعاة لأمر، وانصياعًا للحكم، يستحي من اللــه أن يخالفه.

وقد تتداخل معاني الإنابة مع الأوبة عندما يرتقي العبد فينيب أو يثوب عن كل شيء ليبقى باللــه دون كل الأشياء من نفس وهوى ووجود، ولا يسكن

إلا بالمولى وحده، والحكيم الترمذي أشرك العارف مع كل من المنيب والآيب في التحقق بالصفات والمقامات والأحوال حتى استبدلهما به[1].

جعلنا الله من التوابين المنيبين الأوّابين الصادقين المخلصين وحال بيننا وبين غيره وكشف عنّا الحجب بيننا وبينه، ومتّعنا بأنواره وأسراره، وحفظ أبداننا بحوله، ونصرنا بقوته، وعافانا بقدرته إنه نعم المولى ونعم النصير.

---

(١) راجع كتاب معرفة الأسرار: ٥٥-٥٦، (الترمذي)، السهروردي في عوارف المعارف ٤٣٢، أبا النجيب السهروردي المريدين: ٤٣، كشف المحجوب ج٢: ٥٣٦، والرسالة: ٩٤، وطهارة القلوب ١٠٦، ونشر المحاسن ١٢٧.

# الفصل الثالث

## الأسس والضرورات

يتناول هذا الفصل الأصول التي يقوم عليها السلوك سواء منها ما اتصل بالعلم وضرورته أو المصادر والأسانيد، وأهمية العقيدة الصحيحة يقينًا ووجدانًا، ثم قيمة الشريعة للمريد، وما يصدر عنها من الأوامر والنواهي.

### ضرورة العلم للمريد

سبق أن قلنا إن التصوف قد بُني على العلم، وبيَّنَّا موقف رجال الطريق من العلم عامة وها نحن الآن نبرز من جديد صلة العلم بالتربية السلوكية خاصة، وعِلّة هذه الصلة، ومن الجدير بالذكر هنا أن ندرك أن تلك التربية تقوم على شعبتين: شعبة تبدأ مع علماء الظاهر من القرَّاء والفقهاء والمفسرين والمحدثين واللغويين، وأخرى تبدأ مع شيوخ الطريق لتتولى قيادة المريدين في سلوكهم إلى اللــه، وهما ضروريان ومتلازمان.

لقد نادى ذو النون المصري المتوفّ (٢٤٥هــ)على المريدين قائلاً: يا معشر المريدين من أراد منكم الطريق فليلق العلماء بالجهل، والزهاد بالرغبة وأهل المعرفة بالصمت[١]، والنداء عام لكل المريدين الطالبين للطريق أن يلتقوا بعلماء الظاهر متواضعين غير متعالين، ومظهرين حاجتهم للعلم وجهلهم به، كما يرغبون في الزهد، ويصمتون في حضرة شيوخ الطريق العارفين.

وأكد الغزالي (٥٠٥هــ )على أن أنفع الآداب التفقه في الدين والزهد في الدنيا والمعرفة بما للــه عليك[٢]، ومن بين وصايا ابن عربي لمن سألــه تعلّم

(١) السلمي: طبقات الصوفية ١٢

(٢) روضة الطالبين ١٠٨

العلم[١]، وصرح الحكيم الترمذي بأن أول العبادة العلم فمن علم عرف ومن عرف عبد[٢].

ولعل الجيلاني وأبو العباس المرسي ٦٨٦هـ من الذين وضحوا الصلة الوثيقة بين العلم الظاهر وعلم السلوك إذ يقول أولهم: الشيوخ اثنان: شيخ الحكم وشيخ العلم، شيخ من الخلق يدلك على باب قرب الحق عز وجل، بابان لا بد لك من الدخول فيهما، باب الخلق وباب الخالق، باب الدنيا وباب الآخرة، أحدهما تبعٌ للآخر، باب الخلق أولاً وباب الحق ثانيًا، ما ترى الباب الأخير حتى تجوز من الباب الأول، اخرج بقلبك من الدنيا حتى تدخل إلى الآخرة، اخدم شيخ الحكم حتى يدخل بك إلى شيخ العلم، اخرج من الخلق حتى تعرف الحق، هي درجات درجة بعد درجة، والصديق إذا فرغ من تعلم العلم المشترك أدخل في العلم الخاص، علم القلوب والأسرار[٣].

وشيخ الحكم الذي يعنيه الجيلاني هو العالم بالعلوم الشرعية الظاهرة، وإنما سمي بذلك لكونه يحكم على المسائل من جهة الشرع، وسماه بشيخ الحكم وباب الخلق وباب الدنيا، ولأهمية هذا الشيخ الظاهري فقد ألزم الجيلاني المريدين بخدمته شأنهم في ذلك كحالهم مع الشيوخ الدالين على الحق وهم عنده باب الخالق، وباب الآخرة، وهم شيوخ العلم الخاص، وكما أننا لا تصح إرادتنا في طلب الآخرة إلا بالخروج زهدًا من الدنيا فكذلك لا يدخل العبد إلى باب الخالق والحق حتى يتجرد قلبه من التعلق بعلوم الظاهر بتحصيلها لديه حتى لا يتشوش باطنًا أو ظاهرًا عن الحاجة إلى الحكم أثناء عملـــه.

---

(١) وصيته لوالده جمعها عبد الرحمن حسن محمود – عالم الفكر

(٢) وانظر المسائل المكنونة ١٢٤ ترجمة أ.د/ محمد الجيوشي

(٣) الفتح الرباني ١٤٤-١٤٥

وليس هذا فحسب بل العلم الظاهر يزيد في مطلق العلم عن المريدين حسبما يقول أبو العباس المرسي(٦٨٦هـ): من صحب المشايخ على الصدق وهو عالم بالظاهر ازداد علمه ظهورًا[1] والظهور هنا هو الزيادة والنماء لا الرياء والسمعة.

والدخول من باب العلم الظاهر ليس اختياريًا أو استحبابًا بل هو واجب يفرضه السلوك على المريدين، والفرضية مستقاة من قول النبي ﷺ: «**طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة**» والحديث ذائع معروف، وإذا كان كذلك فلا عجب أن يقول سيدي إبراهيم الدسوقي: يجب على المريد أن يأخذ من العلم ما يجب عليه في تأديته فرضه ونفله[2]، وهو نفس اتجاه ابن عربي في رسالته للفخر الرازي، لقد بيَّن لــه أن علوم الدنيا مرتبطة بزمانها ومكانها، فلا يأخذ المتعلم منها إلا ما مست الحاجة إليه أما علوم الدين والآخرة فيلزم التزود بها كي تكون ملازمة لــه في حلــه وترحالــه وكي يكمل به ذاته يقول: ينبغي للعاقل ألا يطلب من العلم إلا ما يكمل به ذاته وينتقل معه حيث انتقل.

وابن عربي هنا دقيق في موعظته ونصيحته للفخر الرازي سواء من حيث استخدام المصطلحات أم من جهة الفكرة المسوقة، إنه يدرك لمن يتوجه الخطاب، فهو يوجهه لعالم طوف في العلوم العقلية والنقلية واستغرقت منه زمنًا طويلاً، واستحوذت على فكره عمرًا مديدًا، وصال فيها وجال، وألَّف ودرس، لذا يخاطبه ابن عربي بالتعقل في طلب العلم، إذ ليس العاقل من حصل وجمع، إنما العاقل من طلب ما به كمال الذات وتساميها، والكمال لا يتحقق بالكثرة وإنما بالانتقاء والاختيار في العلم، فيحصل ما ينفع أخرويًا، ويقتصر على الضرورة في العلوم الدنيوية.

---

(١) الطبقات الكبرى للشعراني ج٢: ١٣.

(٢) نفسه: ج١: ١٤١.

وأفضل العلوم مع ذلك ما معي في حلي وارتحالي، ينتقل بانتقالي ويصحبني في رحلاتي، ولذا لزم أن يجتهد الإنسان في تحصيل ما ينتقل معه حيث انتقل، وأكثر ما ينطبق هذا على علوم الدين، و لم يترك ابن عربي هذا التصريح لاجتهادنا بل قال: وليس ذلك إلا علمان العلم بالله تعالى، والعلم بمواطن الآخرة وما يقتضيه مقاماتها[1].

ويؤكد أبو النجيب السهروردي على وجوب العلم الظاهر مبينًا العلة في هذا فيقول: وأجمعوا على وجوب تعلم ما لا يسع جهله من أحكام الشريعة، وما يحل وما يحرم ليكون العمل موافقًا للعلم، وذلك لأنه، إذا تجرد العلم عن العمل كان عقيمًا، وإذا خلا العمل عن العلم كان سقيمًا[2].

ومن العلماء المتفقهين: نستفيد دعوى العلم بأحكام الدين ومن العلماء العاملين نستفيد العمل بأحكام الدين ... وإذا قال لك المتفقهون ماذا استفدت من الصوفية الصادقين فقل لهم استفدت منهم حسن العمل بما استفدت منكم حسن أقوال و أحكام الدين[3].

كما صرَّح علي بن محمد وفا قائلاً: العلم بالأحكام التي تنصلح بها العبادة والآداب واجب لمن أراد أن ينضم إلى طريق القوم،وما وصلوا إلا بعد إحكام علوم الظاهر ،فكل من أراد السلوك يبدأ من الظاهر ويضم إليها علوم الباطن وإلى هذا أشار بوضوح الكلاباذي، فعندما أنهى من اختارهم من الرجال عقَّب قائلاً: (هؤلاء هم الأعلام المذكورون المشهورون، المشهود لهم بالفضل الذين

(١) رسالة ابن عربي للفخر الرازي: ١٧-١٨.
(٢) آداب المريدين: ٣٢.
(٣) الشعراني الطبقات الكبرى: ج٢: ٢٧.

جمعوا علوم المواريث إلى علوم الاكتساب، سمعوا الحديث، وجمعوا الفقه والكلام، واللغة، وعلم القرآن تشهد بذلك كتبهم ومصنفاهم[1]، كما تشهد بذلك نشأهم وحياهم لو تتبعنا سيرة كلٍّ وتربيته.

ولقد ترك علماء الطريق مهمة التربية الشرعية لرجالها، فلم يزاحموهم فيها، وأوصوا المريدين أن يذهبوا إلى المتخصصين في تلك العلوم، هذا مع قدرة كثير منهم على القيام بهذه المهمة لكنهم آثروا أن يقوم كلٌّ بدوره، وربما تعلّم بعض المريدين على أيدي شيوخ أجلاء، لهم قِدم في الطريق بعد أن كان لهم باع في العلوم الشرعية ولكنهم أي المريدون بدءوا بالعلم الشرعي أولاً لأحكامه ولمنفعته وضبطه للسلوك إلا أن الغالبية نالوا حظهم من العلوم الشرعية في حلقات المتخصصين وكانوا متسامحين يقرُّ التلاميذ بفضل الشيوخ، ولا يؤنب الشيوخ تلاميذهم على ميولهم.

لقد كانت روح الفهم والتسامح والوعي بادية وسائدة بين الجميع لسعة علمهم وصدقهم وعدم المغالاة لدى السالكين، واتفاق رجال الظاهر مع أرباب السلوك على حرب المدعين والمبتدعين أيًّا كان انتماؤهم مثلما أصيب الحلاج وابن عربي وأشباههم من لوم كثير من الفريقين.

وتبقى هناك نقطة هامة تتعلق بالمنهج أشار إليها صراحة كل من الهروي وأبي الحسن الشاذلي حيث نبها عموم مريديهم إلى التمسك بالمنقول والروايات الصحيحة، فمن درجات التواضع عند أولهما التواضع للدين، وفسَّر ذلك بقوله: (ألا يعارض بمعقولـه منقولاً، و لا يقيم على الدين دليلاً، ولا يرى إلى الخلاف

---

(١) التعرف: ٤٦

سبيلاً)[1] ويقول الثاني: (إذا جالست العلماء فجالسهم بالعلوم المنقولة والروايات الصحيحة إما أن تفيدهم وإما أن تستفيد منهم وذلك غاية الربح معهم)[2] ومن مجموع النصَّين تتبين لنا الخطة المنهجية المقترحة من الشيخين الهروي والشاذلي، فهي تعتمد المنقول كتابًا وسنة، ولا تقبل من السنة إلا ما كان مرويًّا بطريق صحيح، ويرفضان معًا المعقول في مواجهة المنقول، كما يحذران من جعل الدليل العقلي قَيِّمًا على الدين بل العكس هو اللازم، وعلى كل مريد أن يجتنب الخلاف بأي حال من الأحوال.

وبهذه العناصر المنهجية يتحقق التواضع للدين كما نص الهروي وتحدث الفائدة عند الشاذلي، ولا يقتصر الأمر على هذا بل صرحوا مرارًا بوجوب اتباع المصادر الأصلية من الكتاب والسنة وهي النقطة التالية.

## اعتصام المريدين بالكتاب والسنة

العلم باب السلوك كما سلف، والمقصود به العلم النافع في الطاعة والعبادة وما يصح به العمل وإذا كان كذلك فقد لزم أن تكون أعمال السالكين كلها مبنية على الموافقة للكتاب والسنة أبدًا بداية ونهاية، وعلى المبتدئ أن يتمسك بالكتاب والسنة وأن يعمل بهما أمرًا ونهيًا، أصلاً وفرعًا، فيجعلهما جناحيه يطير بهما في الطريق الواصل إلى اللــه عز وجل[3] ويلزمه أن يستجيب لقولــه سبحانه: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران:١٠٣] وقوله: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ [الحج:٧٨].

(١) منازل السائرين: ٣٥.
(٢) ابن عباد النفري: المفاخر العلية في المآثر الشاذلية: ٥٨، المطبعة العامرية ١٣٢٣هـ
(٣) الجيلاني: الغنية ج٢: ١٦٣

وفهم الهروي من الاعتصام بالحبل المحافظة على طاعة اللـــه ومراقبة أمره، ومن الاعتصام باللـــه الترقي عن كل موهوم، والتخلص من كل تردد، والاعتصام به سبحانه ذاتًا وقولاً يعني الاستسلام والإذعان، وتعظيم الأمر والنهي إلى آخر ما ذكر[1].

ومن اعتصم باللـــه وعرف ذلك حق المعرفة أدرك أنه: يسمع من ربّه عز وجل فيعمل بما في الكتاب والسنة ويصم عما سوى ذلك[2]، ويظل بالاعتصام، والاستماع مقبلاً على اللـــه عاملاً بما يسمع مستحييا لـــه، مستقيمًا ومجتهدًا في طاعته: لا عاديًا رسم العلم، ولا متجاوزًا حد الإخلاص ولا مخالفًا نهج السنة[3].

وربط الحارث المحاسبي وأبو الحسن الشاذلي بين سماع نداء اللـــه إجابة داعيه وبين معرفة قدر اللـــه وتعظيمه، فمن عرف قدره، وعظمه ذاتًا، عظم أمره، فقام بما به أمر، وشغل قلبه وكل عضو فيه بوظيفة ندبه اللـــه ورسولـــه إليها وترك ما كرهه اللـــه ورسولـــه له[4].

ومن شدة تمسكهم بالكتاب والسنة أن السري السقطي نبه إلى أنه: قليل في سنة خير من كثير على بدعة، وتساءل: كيف يقل عمل مع تقوى[5]، ولا يتحقق الوصول إلى اللـــه، أو يبلغ العبد حالاً شريفة إلا بملازمة الموافقة[6]. وكشف الحقائق في النهايات لا يتأتى كذلك إلا بتصحيح البدايات فمن صدق في بدايته

---

(١) منازل السائرين: ١١-١٢.

(٢) الغنية: ج١: ١٥٨، ج٢: ١٣٨.

(٣) الهروي: منازل السائرين: ١٢٥.

(٤) انظر السلمي: طبقات الصوفية: ١٧، ابن عباد المفاخر: العلية ٦٠، وروضة الطالبين: ١١٢.

(٥) طبقات الصوفية: ١٥.

(٦) نفسه: ٩٠.

أطلعه اللــه على حقائق نهايته[1].

إلى هنا يلزم المريد بداية ونهاية السير بالاتباع والموافقة لما أمر اللــه ورسولــه به، واجتناب ما نهى اللــه ورسولــه عنه، واللزوم هنا هو اعتصام أو استمساك يرتبط بتعظيم اللــه ومعرفة قدره، ويرقى إلى الحس والوجدان بحيث يستشعر السالك أنه يسمع من اللــه أمره ونهيه، ويسمع داعي اللــه وهو الرسول ﷺ فيلبيه في كل لحظة، ويقوم كل عضو فيه بما كُلِّفَ به.

ولقد أدرك الصوفية الصلة الوثيقة بين الاتباع مع الإخلاص وبين الكشف والمعرفة، إذ البدعة لا تؤدي إلى تجلية ولا تثمر حقيقة في البداية أو النهاية، والأحوال الراقية منوطة هي الأخرى بدرجة الاتباع والعلم والتجرد للــه وحده، وإذا قضى السالك شطرًا طويلاً من حياته فلم يكاشف، ولم ترد لــه في نهاياته الحقائق فلينظر أين هو من الأمر والنهي وصحة البداية على شرائط الموافقة؟.

ومن هذا كلــه يتعلم الدراويش والمستصوفة اليوم كيف كان أسلافهم علمًا واتباعًا وإخلاصًا؟ وليستقيموا إن أرادوا وصولاً.

ولعلهم يقرءون قول الغزالي: من ألزم نفسه آداب السنة نور اللــه قلبه بنور المعرفة، ولا مقام أشرف من متابعة الحبيب ﷺ في أوامره وأفعالــه وأخلاقه والتأدب بآدابه قولاً وفعلاً وعقدًا[2]، وإن فعلوا صحَّح كثير منهم ما هم عليه، كما أني أدعو أعداء الصوفية وناقديهم هل لديهم حث على لزوم النهج السني أوضح وأقوى مما صرح به رجال الطريق هنا.

---

(١) العــز بــن عبد السلام بين الشريعة والحقيقة أوصل الرموز ومفاتيح الكنوز: ج٧ – ١٩٦١م – سلسلة الإسلامية.

(٢) روضة الطالبين ١٠٧.

إنه ما عكر على الصوفية روق طريقهم، وذوب مشاربهم إلا المبتدعون منهم، وما قطع الصلات التي كانت وثيقة بينهم وبين علماء الظاهر إلا تساهل الدراويش مع السنة، وإهمال العلماء للرقائق أو إقبالهم على الدنيا، فقد أدى التساهل في داخل الطريق، وانشغال علماء الظاهر بالدنيا وتركهم للزهد والتصفية إلى حدوث الفجوة بين الطرفين، حتى صار كل فريق يكيل التهم للآخر، وقد كانوا زمن السلف على ود وتقدير.

ولقد جاء لوم المقصرين من داخل الصوفية أنفسهم فها هو حجة الإسلام مرة ثانية يعقد موازنة بين ثلاث طوائف من العلماء: طائفة علمت وعملت بالعلوم الظاهرة، وجاهدت حتى ورَّثها اللـــه علومًا باطنة كعلم المحبة والشوق والرضى والمكاشفة والمراقبة والقبض والبسط إلى غيرها من علوم القوم الصافية والصادقة الوافية، وعد من ذلك الحسن وسفيان الثوري والفضيل وأبي يزيد وأبي الحسين النوري، وحبيب العجمي، ومعروف الكرخي، وشقيق البلخي وغيرهم، وقد سماها بالطائفة الإلهية.

ووصفهم بأنهم اتجهوا إلى الواحد الشاهد، وهجروا المناصب، قاموا فنالوا، وصدقوا فتحققوا وسهروا فظفروا، وبالعلم والعمل وصلوا، فهؤلاء فقراء الآخرة وصوفيتها الذين علموا أن النعمة هي من المنعم فتركوا الأسباب جوانب وتوكلوا عليه وحده وزهدوا في كل ما سواه، وإليه افتقروا وبه عرفوا.

وهناك صنف آخر: يجلـــه الغزالي وسماهم علماء الآخرة، وعد منهم أيضًا الحسن البصري وسفيان بن عيينة والثوري صاحب المذهب، وأبو حنيفة النعمان، ومالك بن أنس ومحمد بن إدريس الشافعي، وأحمد بن حنبل، وابن شريح والحداد والقفال وكثير من أمثالهم أولئك علماء الآخرة الذين شبهوا صحب رسول اللـــه ﷺ[1] في العمل القائم على العلم.

---

(١) سر العالمين: ١٠٥ – ١٠٨.

وأما الصنف الثالث: فهم طائفة شغلوا بالعلوم والشهوات بيضوا الثياب وسودوا الكتاب، صقلوا الخرق، وما نقلوا عن الخرق، وجعلوا المرقعات شركًا على الشهوات، دبوا إلى المناصب وسعوا نحوها، والأصول عندهم فضول، أكثر علومهم الرقص والشبابة، لا يفرقون بين القرابة والصحابة، نسوا محبوبهم، ونسوا مدارج الطاعات، ونسوا اللـــه والحق فهؤلاء صوفية الدنيا[1] هل هناك نقد داخلي أشد من هذا؟

وبالنظر في الموازنة التي عقدها أبو حامد نجد أن نقده انصبَّ على علماء لم يعملوا بعلمهم أو عملوا لكسب مغنم دنيوي، وإذا كان الذم منصبًّا على هؤلاء فما بالنا بمريدين جاهلين أو غير صادقين، وكذلك فإن أسلوبه اللاذع قد اتجه نحو علماء صوفية لا علماء دنيا ولم يتحرج وهو واحد من رجال الطريق أن ينقد ما لا يراه موافقًا للكتاب والسنة علمًا أو سلوكًا نقدًا جارحًا كما رأينا، وأن يخرجهم جملة من صفوف السالكين الناجين.

في الوقت الذي يدمج بين العلماء العارفين من الصوفية ومن الظاهر دمجًا لا يفرق بين حال هؤلاء وهؤلاء إلا في القليل من علوم الباطن، والدليل على هذا الدمج بين حال هؤلاء جميعًا ما قام به من عد طائفة في صف العارفين، ثم عدها بعينها مع رجال الظاهر، وقد سمى الأولين بعلماء الآخرة وأطلق نفس الاسم على رجال الشريعة مما يبرز قرب الجميع من المخلصين.

وأخيرًا نعجب من الجيلي صاحب كتاب الإنسان الكامل والمناظر الإلهية عندما يعلن أن كل علم لا يؤيده الكتاب والسنة فهو ضلالة[2] وذلك لأنه أدخل نفسه فيما بعد مداخل فكرية ولفظية ورمزية جرت عليه النقد هو الآخر.

(١) نفسه: ١٠٦، وانظر بداية الهداية: ٢٢-٢٤.

(٢) الإنسان الكامل: ج١ ٨، والموهرة سيدي إبراهيم الدسوقي: ٣٢.

## تصحيح العقيدة طبقًا للمنهج السلفي

تمسَّك الصوفية بضرورة بناء سلوكهم على العلم المرتبط بالكتاب والسنة تصحيحًا للعمل، وأوَّل أساس يقوم عليه نشاط المريدين في توجههم إلى اللـــه، بل أوَّل أصل للمؤمنين عامة هو العقيدة أو الإيمان، فبصحتها يصحُّ كل ما بني عليها، وهم في هذا يجرون مجرى الدين في تأسسه، فلقد كانت العقيدة والدعوة إلى التوحيد والإيمان باللـــه وحده أول ما وجهه الأنبياء ونبينا محمد ﷺ خاصة.

واستغرق البناء العقدي مع الآداب والأخلاق ثلاثة عشر عامًا بينما جاءت الشريعة في سنين عشرة، ولم تتخل العقيدة عن مصاحبتها أو ملازمتها، ومن هنا اتفقت كلمة الصوفية المرشدين على ضرورة أن يبدأ المريد بالعقيدة تصحيحًا ويقينًا، فسيد الطائفة أبو القاسم الجنيد (٢٩٧هـــ) يقول: إن أول ما يحتاج إليه من عقد الحكمة معرفة المصنوع صانعه، والمحدث كيف كان إحداثه؟، فيعرف صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث فيذل لدعوته ويعترف بوجوب طاعته، فإن لم يعرف ما لـــه لم يعترف بالملك لمن استوجبه[١].

وساق القشيري قول أبي علي الدقاق: يجب على المريد تصحيح الاعتقاد بينه وبين اللـــه، وأن يكون اعتقاده صافيًا عن الظنون والشبه، خاليًا من الضلالة والبدع صادرًا عن البراهين والحجج[٢] وسمى الهروي هذا المعتقد الثابت بعلم اليقين واعتبرها الدرجة الأولى التي يبدأ منها المريد عارجًا نحو عين اليقين وحق اليقين، والتي تؤسس عليها المعاملة بعد ذلك[٣]، ولا يختلف الجيلاني عمن سبقه في الإفصاح عن أنَّ أوَّل ما يجب على المبتدئ في هذه الطريقة الاعتقاد الصحيح

---

(١) أبو محمد عبد اللـــه بن أسعد اليافعي: ٧٦٨هـــ نشر المحاسن الغالية: ٣٣٦.

(٢) الرسالة: ج٢ : ٧٣١ تحقيق د/ عبد الحليم محمود.

(٣) منازل السائرين: ٣٩ ،١١ ،١٢.

الذي هو الأساس[1]، وتلك لغة المربين على اختلاف أذواقهم ومشاربهم.

وإنما كان كذلك لأن اللــه هو المقصود الأسنى للطالبين وهو محبوب القاصدين، ومهما بذل المريد جهدًا فلن يصل إلا بفضل اللــه وألطافه، وإذا لم يعرف المريد غايته حق المعرفة، ويعتقد فيه اعتقادًا سليمًا يخلو من التردد والشك، والظن والريبة فهل يعقل أن يمد اللــه شاكًا فيه أو مسيئًا للظن به؟، وهل يمكن للطالب المبتغي أن يصل إلى غاية مظنونة أو مجهولة؟ إن ذلك في اعتبارنا غير جائز، وغير محقق، وهو بالنسبة للــه أبعد مما في الشاهد الحاضر.

ورتب الغزالي أصول الدين وفروعه ترتيبًا حسنًا في قوله: التوحيد موجب يوجب الإيمان فمن لا إيمان لــه لا توحيد لــه، والإيمان موجب يوجب الشريعة فمن لا شريعة لــه لا إيمان لــه ولا توحيد، والشريعة موجب يوجب الأدب فمن لا أدب لــه فلا شريعة لــه ولا إيمان لــه ولا توحيد له[2] فقد بان أن التوحيد والإيمان والشريعة والآداب يترتب لاحقها على سابقها ترتب إيجاب ولزوم.

هكذا جاءت تنبيهات الشيوخ للمريدين بسلامة العقيدة أولاً،و ضرورة إحكام الأساس قبل البناء لكن على أي منهج يكون التصحيح؟ وبأي معيار توزن المسائل الاعتقادية؟؟ هل يضعون للعقل والمنطق، أو النص والنقل؟ وإلى أي جماعة ينتمون؟ هل هم معتزلة أو أشعرية أو غير ذلك؟ إننا في حاجة إلى أن نستمع إلى المرشدين من جديد لننظر تحديد المنهج الذي يوصون به المريدين في اعتقادهم، والذي سلكه المربون قبلهم ثم دلوا الطالبين عليه.

للإجابة على هذه الأسئلة بحثًا عن منهج العقيدة عند الصوفية بادئين وواصلين نرى أنهم سلكوا مسلكين: مسلكًا أعلنوا فيه بوضوح عن المنهج الذي يرتضونه، وآخر تطبيقًا يوضحون فيه رأيهم إزاء المسائل الاعتقادية بإيجاز أو تطويل حسب الظروف المجال.

---

(١) الغنية ج٢: ١٦٣.

(٢) روضة الطالبين: ١٠٨.

## المسلك الأول: التمسك بمذهب السلف

أما بالنسبة للمسلك الأول الخاص بالإعلان عن نهجهم فإنه قد برز من خلال أقوالهم الناصحة أو المؤلفة أنهم سلفيون، قد ارتضوا طريق السلف ونبذوا ما سواه، وهو نهج يقوم على الكتاب والسنة، وما عليه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأشباههم ممن ظلوا متمسكين بأصول الدين بلا تبديل ولا تأويل ولا تعطيل أو تشبيه، يقدمون النقل على العقل، والأخير تابع ومنافح عن الأول، كل هذا وهم بعيدون عن الجبر والاضطرار، وعن التفرق والابتداع والأهواء، يرفضون الخروج والرافضة والاعتزال.

والإعلان عن هذا النهج منبثٌ في أقوال الصوفية ومؤلفاتهم، ومع أنني لا أوافق على تقسيم الصوفية إلى سلفيين، وسنيين، ومتفلسفين كما هو عند بعض من الباحثين(١) لكني الآن سأتبع هذا التقسيم لبيان أن الطوائف الثلاثة قد التقت حول وحدة المنهج السلفي والإعلان عنه، وسأسوق أمثلة وشواهد من كل صنف من الأصناف الثلاثة.

ويمثل الاتجاه السلفي عندنا الآن الإمام الهروي والجيلاني، فالأول يدخل على الموضوع من نقطة الاعتصام بالله وبحبله، ويستخرج من ذلك ضرورة الاستسلام والإذعان والتصديق بالوعد والوعيد، والتأكيد على اليقين الذي هو مركب الآخذ في هذا الطريق(٢)، أما الثاني فيقول: والذي يجب على المبتدئ في

---

(١) تبنى هذا التقسيم الدكتور عبد القادر محمود في بحوثه الصوفية، وإنما لم أوافق عليه لأن الاتفاق قائم بين الصوفية السنيين في العقيدة والسلوك والمصطلحات لا فرق بين الهروي والقشيري أو غيرهما، وإنما الفرق بينهم وبين المتفلسفة كالحلاج وابن عربي فالقسمة ثنائية لا ثلاثية، والاتفاق على الغلبة لا المطابقة.

(٢) منازل السائرين: ٣٩، ١١، ١٢.

هذه الطريقة الاعتقاد الصحيح الذي هو الأساس فيكون على عقيدة السلف الصالح أهل السنة القديمة سنة الأنبياء والمرسلين والصحابة والتابعين والأولياء والصديقين[1].

ولا جدال مع الهروي والجيلاني وأضرابهما من الحنابلة لظهور منهجهم وصدق انتمائهم إليه، وعدم المنازعة معهم في شأنه ولذا اقتصرنا عليهما موجزين، مع العلم أن ينضم إليهما ابن تيمية فيما كتبه عن السلوك، وابن القيم في كتابه «مدارج السالكين».

(ب) والاتجاه السني تمثلــه الأغلبية الساحقة من المريدين والصوفية، ولذا سنتوسع فيه قليلاً لتوضيح أن منهجهم سلفي شأن الحنابلة، ونبدأ بالقشيري في رسالته فنجده يقر المريد على حالــه إن كان من أهل النقل، ويوصيه بالثبات على ذلك، فإن لم يكن ذا أهلية لمعرفة النص والاستدلال به، ولم يستقل بحالــه بل أراد أن يعرج في أوطان التقليد إلى أن يصل إلى التحقيق فليقلد سلفه، وليبحر على طريقة هذه الطبقة فإنهم أولى به من غيرهم[2]، وسلف المريد هنا إما أن يقصد القشيري سلفه في الطريق، أو سلفه على وجه العموم، وفي كل من الاحتمالين يرد المريد إلى طريقة السلف في العقيدة، ويقبح أن ينسب إلى مذهب غير هؤلاء من المذاهب الكلامية الأخرى.

والحاصل أن المبتدئ يحمل على ذاته في الاستدلال بالأثر إن كان ذا أهلية، أو يقلد سلفه في الطريق، وهم في الأصل سلفيون عقيدة، فمرجعه إلى طريقة السلف، ولا يرجع إلى الحجج العقلية إلا إذا اعتراه وسواس وتفرّس فيه شيخه

---

(١) الغنية: ج٢: ٦٣.

(٢) الرسالة: ١٩٦-١٩٧.

القدرة على التفكر والبرهنة الصحيحة، ويظل كذلك حتى تسطع في قلبه أنوار القبول، وتطلع في سره شموس الوصول، ولا يكون النظر بالتعقل إلا لأفراد المريدين أما الغالب فيرد إلى تأمل الآيات بشرط تحصيل علم الأصول وعلى قدر الحاجة الداعية للمريد[1].

ويبين الغزالي مرارًا في معظم كتبه أن الاعتقاد الصحيح هو الخالي من التعطيل والإلحاد والتشبيه والتجسيم والتكييف والنقص والحلول والاتحاد والإباحة. وأن يكون معه التنزيه والعظمة والكبرياء كما كانت الصحابة رضي الله عنهم، ودليله الكتاب والسنة وإجماع الأمة ورفض الفرق كلها، ممن قال أربابها بالتشبيه والتعطيل، والجبر والقدر والرفض، واعتبرهم منحرفين عن الصراط المستقيم، أما المذهب الوسط عنده فهو ما عليه أهل السنة والجماعة، وهم الناجون لإثباتهم صفات من غير تشبيه ولا تعطيل[2].

وأعلن أبو النجيب السهروردي المتوفى (٥٦٣هـ) صراحة أن الصوفية اختاروا من المذهب مذهب السلف فقهاء أصحاب الحديث، ولا ينكرون الاختلاف في الفروع، وأرباب الاختلاف المقبول هم: المعتصمون بكتاب الله، المجاهدون في متابعة رسول الله ﷺ، المقتدون بالصحابة وهم ثلاثة أصناف: أصحاب الحديث، والفقهاء، وعلماء الصوفية)، أما أصحاب الحديث فإنهم تعلقوا بظاهر حديث رسول الله ﷺ وهو أساس الدين: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ [الحشر:٧]، وقد اشتغلوا بسماعه ونقله وتدبره، وتمييز صحيحه من سقيمه، وهم حراس الدين، وقد فُضِّلَ الفقهاء على

(١) نفسه: ١٩٨.
(٢) روضة الطالبين: ١٦٤، الأربعين في أصول الدين: ٢٣، الاقتصاد في الاعتقاد ٩، والروضة ١٢٧.

أصحاب الحديث بما خصوا به من الفهم والاستنباط في فقه الحديث والتعمق بدقيق النظر في ترتيب الأحكام وحدود الدين، والتمييز بين الناسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيد والمجمل والمفسر، والخاص والعام، والمحكم والمتشابه فهم حكام الدين وأعلامه.

واتفق الصوفية مع الطائفتين في معانيهم ورسومهم إذا كان ذلك مجانبًا للبدع والهوى، ومنوطًا بالاقتداء فمن لم يحط من الصوفية علمًا بما أحاطوا به يرجعون فيها إليهم في أحكام الشرع وحدود الدين، فإذا أجمعوا فهم على إجماعهم، وإذا اختلفوا أخذ الصوفية بالأحسن والأولى، وليس من مذهبهم طلب التأويلات وركوب الشهوات ولا يتورع رجال الطريق من الرجوع إلى رجال الحديث والفقهاء كلٌّ فيما يخصه عند الحاجة[1]، هذا لمن لم يكن أهلاً للفهم والاستنباط ونجد هذا بنصه عند الطوسي في اللمع.

أرأيت كيف أصرَّ الصوفية على المنهج السني والسلفي؟

(جـ) والآن مع أبرز رجال الاتجاه الفلسفي المتهم في مسلكه، وهما ابن غربي وعبد الكريم الجيلي لنجد أنفسنا أمام نصوص لا تحتمل الشك، يقول ابن عربي المتوفّى (٦٣٨هـ): فليكن المريد على اعتقاد السلف من أهل السنة بريئًا من الرفض والجبر والتشبيه والتحديد والتجسيم والتعصب والجدال[2]، وأعلن الجيلي (٨٠٥هـ) في صدر كتابه "الإنسان الكامل" عن منهجه في التأليف فقال: إني ما وضعت شيئًا في الكتاب إلا وهو مؤيد بكتاب الله أو سنة رسوله ﷺ وذلك لأن، كل علم لا يؤيده الكتاب والسنة فهو

(١) آداب المريدين: ٣٢-٣٥.

(٢) تحفة السفرة: ٢٧، ٧٥.

ضلالة[1].

وبهذا نطقوا ولغيرهم نصحوا، أما كونهم سلكوا في مؤلفاتهم مسالك فكرية واضطلاحية جرت عليهم النقد والاتهام فهذا شأن آخر يخالف إعلانهم الصريح في وصيتهم للمريدين، وفي إبراز المنهج الذي صدروا به كتبهم، وكان الأولى بهم الالتزام نصًّا ومعنى، ولست من المدافعين عنهم وأنهم قد دُسَّ عليهم، أو أن الغير لم يفهم إشاراتهم لأن نص السنة التي أفصحوا عن التمسك بها يأبى ما استبحروا فيه من المعاني والمصطلحات تحت دواعي الباطن والرمزية، وأما القرآن فميسر للذكر وبيان وتبيان لا التواء فيه ولا غموض.

## المسلك الثاني: تطبيق المنهج عقديًا

ما سبق كان إعلانًا عن المنهج والجماعة التي ينتمي إليها الصوفية، والتي يرونها ناجية، أما ما صوروا به عقيدتهم فقد جاء في مواطن متعددة، منها خطب الكتب والمؤلفات، وتتصدر المؤلف عادة، وقد يقع البيان إجابة عن سؤال، كما يرد الحديث عن العقيدة قصدًا في أبواب أو مؤلفات تخصها، أو في باب التوحيد، وعندما يتناولونها يتحدثون عن مسائل عقدية صرفة ويبدون رأيهم في الذات والصفات والأسماء والنبوة، والمعاد، والجنة والنار والعرش والكرسي، والمتشابهات إلى آخره، وقد يتحدثون عن التوحيد من وجهة نظر روحية صرفة تبرز الفقد والفناء والبقاء والشهود والمحو، وإسقاط الوسائط والأسباب والخضوع بلا حس ولا وجدان ولا إرادة ولا مريد، ونسيان التوحيد مع التوحيد للاستغراق في مشاهدة الجمال أو الجلال.

ومثل هذا لا يعتد به عن توضيح العقيدة للمريدين، ولا يدل دلالة صريحة

---

(١) الإنسان الكامل: ج١: ١٠٨.

على ما يعتقده الصوفية في الذات الإلهية وهم في حال الصحو، وذلك لأن المقصود الدال على سمة العقيدة، والمبين للمنهج لا يكون إلا بالعبارة الصريحة الموضحة في حال البداية أو في حال التمكن، أما ما يرد من قبيل اللطائف الإشارة في أوقات الأحوال فهذا أمر يخص أصحابه، وهو من قبيل اللطائف والأذواق لا العلم والبيان.

ويتضح البيان والعبارات أو الحال والإشارات عندما تقرأ باب التوحيد عند الكلاباذي في التعرف أو الطوسي في اللمع، أو القشيري في الرسالة، أو السهروردي في عوارف المعارف أو الهجويري في كشف المحجوب[(١)] أو غيرها من مؤلفاتهم فيمزج الصوفية بين المسائل واللطائف وقد يدلي الصوفى ببيان ساعة التمكن، ثم يشير برمز أو دقيقة في حال، وهو هو شخص واحد، والسؤال قد يكون واحدًا، وقد يتحدث المؤلف عن التوحيد من جهة المسائل ثم يتناولـــه بصورة مازجة بين البيان والحال في باب آخر أو في فقرات أخرى كما فعل الكلاباذي إذ نراه في الباب الخامس يجمع عقيدة الصوفية قائلاً[(٢)]: اجتمعت الصوفية على أن اللـــه واحد فرد صمد قديم عالم، قادر حي، سميع بصير، عزيز عظيم .. مريد حكيم متكلم خالق رازق، موصوف بكل ما وصف به نفسه من صفات، مسمى بكل ما سمى به نفسه، لم يزل قديمًا بأسمائه وصفاته، غير مشبه للخلق بوجه من الوجوه، لا تشبه ذاته الذوات ولا صفته الصفات، لا يجري عليه شيء من سمات المخلوقين الدالة على حدثهم، لم يزل سابقًا متقدمًا للمحدثات، موجودًا قبل كل شيء، لا قديم غيره ولا إلـــه سواه.

---

(١) انظر مثلاً: التعرف لمذهب أهل التصوف: ١٦٠، والرسالة القشيرية: ٢٩٨، وكشف المحجوب: ج٢: ٥١٩.

(٢) بيـــنما نـــراه في الباب الحادي والستين يتحدث عن التوحيد مازجًا بين الأقوال المبينة والإشارات المرتبطة بالأحوال انظر ١٦٠ التعرف.

ليس بجسم ولا شبح، ولا صورة، ولا شخص، ولا جوهر ولا عرض، ولا اجتماع لــه ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا ينقص ولا يزداد، ليس بذي أبعاض ولا أجزاء، ولا جوارح ولا أعضاء، ولا بذي جهات ولا أماكن، ولا تجري عليه الآفات ولا تأخذه السنات، ولا تداولــه الأوقات، ولا تعينه الإشارات، ولا يحويه مكان ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا تحيط به الأفكار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الأبصار لا يقال لــه متى؟ ولا قبل؟ ولا كيف؟ ولا أين ولا ما هو؟.

وهو موصوف بصفاته على الحقيقة من العلم، والقدرة ، والقوة، والعز، والحلم، والحكمة، والكبرياء، والجبروت، والقدم، والحياة، والإرادة، والمشيئة، والكلام ولــه سمع وبصر ووجه ويد على الحقيقة، وليست كالأسماع والأبصار والأيدي والوجوه عندنا تمامًا كما يقول السلف.

واستدل على الصفات من القرآن مثل قولــه تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ، ﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾ [النساء: ١٦٦] ، ﴿ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾ [الذاريات: ٥٨] ، ﴿ فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًا ﴾ [فاطر: ١٠] .

وصفاته تعالى قائمة به ليست بائنة عنه لا تتغاير ولا تتماثل، وليس علمه قدرته ولا غير قدرته، وكذا جميع صفاته.

قال الكلاباذي: (واختلفوا في الإتيان والمجيء والنــزول فقال الجمهور منهم: إنما صفات لــه كما يليق به، ولا يعبر عنها بأكثر من التلاوة والرواية، ويجب الإيمان بها، ولا يجب البحث عنها قال محمد بن موسى الواسطي: كما أن ذاته غير معلولة كذلك صفاته غير معلولة وإظهار الصمدية إياس عن المطالعة على شيء من حقائق الصفات أو لطائف الذات والذين أوّلوا الصفات منهم مخالفين

السلف قلة، أما الجمهور فعلى ما ذكر.

ولم يزل اللـــه خالقًا، ولا يفرقون بين صفة هى فعل وبين صفة لا يقال إنها فعل نحو العظمة والجلال، والعلم والقدرة، والخلق والتكوين والفعل صفة للـــه تعالى وهو بها في الأزل موصوف، والفعل غير المفعول، وكذلك التخليق والتكوين.

وأجمعوا كالسلف على أن كلام اللـــه تعالى وهو القرآن كلام لـــه حقيقة، وأنه ليس بمخلوق ولا محدث ولا حدث، وأنه متلو بألسنتنا، مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في صدورنا غير حال فيها.

والرؤية الثابتة بالإجماع عندهم في الآخرة، وأوجبوها بالسمع وجوَّزوها بالعقل من جهة كونه موجودًا، وأجمعوا على أنه خالق لأفعال العباد كلها كما أنه خالق لأعيانهم، فكل ما يفعلونه من خير وشر فبقضاء اللـــه وقدره وإرادته ومشيئته[1]، وتابع الكلاباذي مسائل العقيدة حتى أتى عليها بما لا اختلاف فيها عن نهج السلف، ولولا التطويل لأتينا عليها كلها.

ونفس الشيء فعلـــه الجيلاني، والسهروردي أبو النجيب، واليافعي، وغيرهم فكل منهم أخذ يعدد مسائل العقيدة تحت لفظة (وأجمعوا) على كذا، وما يذكره لا يتجاوز قيد أنملة منهج السلف[2]، وأثناء البيان يعلنون تلك الموافقة على غرار ما فعل أبو النجيب، وكما قال القشيري بعد أن سرد أقوال الشيخ: دلّت هذه المقالات على أن عقائد مشايخ الصوفية توافق أقاويل أهل الحق في مسائل الأصول، وقال: إن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعدهم على أصول صحيحة في التوحيد، وصانوا عقائدهم من البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة،

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف: ٤٧-٨٢.

(٢) انظر الغنية: ج١ ٥٤، آداب المريدين: ١٥-٢٧، نشر المحاسن الغالية: ٣٤٠.

من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل[1].

ولولا خوف الملل لذكرنا ما دونوه ووازنًا بين ما قالـه الإمام أحمد، وما جاء في العقيدة الواسطية لابن تيمية، أو ما ذكر الطحاوي في عقيدته وبين ما قالـه رجال الطريق أو دونوه[2].

## العقيدة بين العلم والوجدان

هذه مسألة لم يثرها غير الصوفية، فعلماء الأمة يتناولون العقيدة والتوحيد دون تفرقة بين أسلوب وأسلوب، ودون ربط بين مسائل العقيدة وشعور الإنسان بها، لكن الصوفية ميزوا بين نمطين من الحديث عن العقيدة، نمط يتناول مسائل العقيدة بطريقة محررة بيانية ويدلي برأي الصوفية في كل مسألة على حدة، ولهذا النمط من التعبير مميزاته وخصائصه، ونمط آخر ينم عن الحس والشعور بالذات الإلهية تعظيمًا وأدبًا معها، وعن الأحوال والمذاقات التي تتوارد على السالك وهو يرتقي إلى اللـه قربًا وشوقًا وحبًّا وفناء وبقاء وشهودًا إلى آخر ما يجدونه عندهم.

ولعل الذي تعرض لتلك التفرقة بين النمطين هو أبو القاسم القشيري فعند حديثه عن التوحيد عرفه من جهة اللغة، وبين الأصل اللغوي للكلمة واشتقاقاتها ثم انتقل إلى بعض التعريفات التي يراها الصوفية فصدرها بعبارة دالة على التفرقة التي نحاول جمع خيوطها قال: ومعنى كونه سبحانه واحدًا على لسان العلم قيل .. ثم أخذ يسرد أقوالهم، وذلك ليدل الغير على أن تلك الأقوال تساق بلسان العلم لا بإشارة الحال، ولعلم التوحيد عند أحمد الجريري (لسان) وللسان لفظة، أما الحال فذوق،وللذوق رمزة.

---

(١) نقلاً عن اليافعي نشر المحاسن: ٣٤١ وانظر الرسالة: ٤١.

(٢) انظـر: الغزالي في: الأربعين في أصول الدين، الرسالة الوعظية: ٥٨-٥٩ والاقتصاد في الاعـتقاد، وانظر الدريني المتوفى: ٦٩٧ في طهارة القلوب: ٩-١٦ ط الحلبي، وارجع إلى الجيلي في المناظر الإلهية ٩-١٠ وغيرها.

وخطا الهجويري خطوة صريحة في إبراز التفرقة عندما ذكر أن التوحيد هو الحكم على وحدانية شيء، ولا يمكن الحكم إلا بالعلم ولذا فقد حكم أهل السنة على وحدانية اللـــه بالتحقيق لأنهم رأوا صنعًا لطيفًا وفعلاً بديعًا .. فحكموا بأنه لا محالة من وجود فاعل، ثم مضى فقرات فصار ليعلن قائلاً: والآن أعود إلى الرموز التي قالها المشايخ في التوحيد وليس بخاف ما في عبارته من تمييز بين النمط الحكمي الخاص بالعلم، وما أردفه بالحديث عن اللـــه الواحد العالم المريد الفاعل إلى آخره، فقد أخضعه للعلم البياني وعبر عنه مرة ثانية قائلاً: وحقيقة التوحيد هي الحكم على وحدانية شيء بصحة العلم بوحدانيته، وبين النمط الإشاري الذي عزم على العودة إليه من جديد.

وأبو القاسم الجنيد أصرَّ على أنَّ: علم التوحيد مباين لوجوده، ووجوده مباين لعلمه[1] والحصري أو أبو منصور بن خلف المغربي يفرق بين علم التوحيد وعين التوحيد، فهناك توحيد العلم وتوحيد الوجود، وهناك علم التوحيد وعين التوحيد، والتوحيد بالعلم مؤسس على الإدراك، أما التوحيد بالوجود أو عين التوحيد فيذاق بالقرب والوجد والشهود.

والمعتد به عند الصوفية في بيان مذهبهم العقدي هو علم التوحيد لأنها اللغة التي تجمع درجات السالكين بداية ووسطًا ونهاية على كلمة واحدة إزاء كل مسألة، أو تبين ما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه، ولا يتأتى هذا بالنسبة للنمط الآخر لكونه يتنوع من سالك إلى سالك، ومن درجة إلى درجة ثم إن ذوق التوحيد خاص بصاحبه وحده، ولا يجوز في الشرع إلزام الغير بما يجده المؤمن ذوقًا أو إلهامًا، والإشارة المعبرة عن حال من أحوال القرب مع اللـــه لا تعتبر حكمًا على مسألة بعينها بل هي ذوق الحكم ومشربه.

---

(١) الرسالة القشيرية: ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠١، الهجويري: كشف المحجوب ٥١٩، ٥٢٩.

## (أ) سمات التوحيد العلمي

النمط الأول هو الخاص بالعقيدة في لسان العلم، وبه يكون الحكم، ويتم الاتفاق، أو ينشأ الخلاف، وهو الذي عبَّر عن وجهة نظر الصوفية وعقيدهم كما قلنا، ولــه سماته التي تميز بها عند الصوفية عن غيرهم، ذلك أن رجال الطريق سلكوا في التعبير عن عقيدهم مسلكًا انفردوا به عمَّن سواهم من العلماء، فأسلوبهم قد خلا من الجدل والتقسيم الممل، ومن البرهنة العقلية الممجوجة أو الجافة، ومن الدخول في منازعات مع الغير، وإن ذكرت الفرق ففي معرض الرد والدحض السريع، وقد غلب هذا على أرباب الأقوال منهم، وكثير من المؤلفين، بخلاف قلة مثل الغزالي وابن عربي في بعض كتبهما فإنهما دخلا في برهنة وجدل أثناء عرض المؤلفات الطوال أو في بعض الرسائل القصيرة، ولقد سلكا وأمثالهما في عرض المسائل مسلكًا قريبًا من المتكلمين في استخدام المنهج الجدلي ولكنهم قلة إذا قيسوا بجمهرة الصوفية الذين تجنبوا هذا المسلك.

وإذ امتنعوا عن الجدل والبرهنة العقلية المملة فإن كثيرًا منهم لجأ إلى الاستدلال القرآني على غرار ما فعل أبو النجيب السهروردي أو عبد العزيز الدريني[1] وغيرهم كثير، يقصدون ربط المسائل العقدية بالنقل، وما يرد فيه من أحكام الإيمان ومقتضاه، كما جاء أسلوبهم ظاهرًا جليًّا إلى حد تتضح فيه الحقيقة دون خفاء، وأحيانًا يدللون بأدلة عقلية ذات مقدمات بديهية، مثل ضرورة اللزوم في العلة وأشباهها.

وكذلك فقد رقَّ أسلوبهم وعذب عذوبة يستمتعها العقل، وتشحن بها العاطفة، ويرتوي معها القلب، فمع أنه أسلوب علمي لكنه فاض روحية، وشفَّ حسًّا، وسما لفظًا وجملة، وارتقى عبارة، وابتعد عن الخفاء في الأغلب الأعم،

---

(١) راجع آداب المريدين من ٤٧ وما بعدها، وطهارة القلوب: ٩ وما بعدها.

وتلك صورة لفظية ونظمية تحبب الإنسان في اللـــه وتغمر القلب بفيض الإيمان وتجعلـــه يهش لمسائلـــه ويركن لما يدعو إليه، ولا أشك أنهم عمدوا إلى ذلك تبعًا لنظام القرآن الذي ساق قضايا التوحيد في أسلوب محرر أو تمثيلي أو برهاني يخلو من التعقيد، ويتيسر لكل ذي فهم.

وإبرازًا لتلك السمات لا بأس أن نسوق بعض الأمثلة لنتأكد من صحة ما قلناه يقول ذو النون المصري (٢٤٥هـــ) وقد سئل عن التوحيد: هو أن تعلم أن قدرة اللـــه تعالى في الأشياء بلا مزاج، وصنعه للأشياء بلا علاج، وعلة كل شيء صنعه، ولا علة لصنعه، وكل ما تصور في نفسك فاللـــه عز وجل بخلافه، ويقول الجنيد (٢٩٧هـــ): إفراد الموحَّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد بنفي الأضداد والأنداد والأشباه بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وهو سبحانه عند على البوشنجي غير مشبه الذات ولا منفي الصفات(١).

وساق الكلاباذي على لسان بعضهم قولـــه عن الله: لم يسبقه قبل، ولا يقطعه بعد، ولا يصادره من – أي الابتداء المكانى– ولا يوافقه عن – أى الانفصال – ولا يلاصقه إلى – انتهاء المكان – ولا يحويه فى – لظروف المكان، ولا يوقفه إذ – لتحديد الزمان – ولا يؤامره إن – أي ينتابه الشك لأنه العليم الخبير – ولا يظلـــه فوق، ولا يقلـــه تحت، ولا يقابلـــه حذاء، ولا يزاحمه عن، ولا يأخذه خلف، ولا يحده أمام، ولا يظهره قبل، ولا يفنيه بعد، ولا يجمعه كل، ولا يوجده كان، ولا يفقده ليس، ولا يستره خفاء، تقدم الحدث قدمه، والعدم

(١) راجع الرسالة القشيرية: ٢٩٩.

وجوده، والغاية أزلـــه، إن قلت حتى فقد سبق الوقت كونه، وإن قلت قبل فالقبل بعده، وإن قلت كيف؟ فقد احتجبت عن الوصف بالكيفية ذاته، وإن قلت أين؟ فقدم المكان وجوده، وإن قلت ما هو؟ فقد باين الأشياء هويته[1] وتابع.

النص بعد ذلك يبين الصفات والفعل والرؤية يسلك نفس الوتيرة السابقة، ومن الأقوال الجامعة لكل أحكام التوحيد كما صرَّح الهجويري قول سهل بن عبد اللـــه التستري ٢٨٣هـــ: ذات اللـــه موصوفة بالعلم غير مدركة بالإحاطة، ولا مرئية بالأبصار في دار الدنيا، موجودة بحقائق الإيمان من غير حدٍّ ولا إحاطة ولا حلول، وتراه العيون في العقبى ظاهرًا وباطنًا في ملكه وقدرته، قد حجب الخلق عن معرفة ذاته، ودلهم عليه بآياته والقلوب تعرفه، والعقول لا تدركه، ينظر إليه المؤمنون بالأبصار من غير إحاطة ولا إدراك نهاية[2].

هذا قل من كثير ولك أن تفحص هذه النصوص لتتأكد من خصائص أسلوبهم وطريقتهم في الحديث عن اللـــه سبحانه، تلك الطريقة التي سهلت ودلت، ووضحت واستدلت وشملت ونـــزهت ، وعمت ووصفت، وما شبهت وما عطلت، وظهرت وما خفيت، ونقلت وما تعقلت، وسلفت وما خلفت، ورقت وما جفت، وبالسنة والجماعة في صلب المعاني قد اقتدت، وللبدع والأهواء والفرق نقدت ونبذت.

وإنما قلت: إنهم حذوا حذو أهل السنة والجماعة في طلب المعاني لأن للصوفية رأيًا في الحروف والكلمات التي دلت على اللـــه توحيدًا وصفة وتنـــزيهًا وفعلاً، فعندهم أن الحروف لسان فعل لا لسان ذات، لأنها فعل في مفعول، على حد

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف: ٤٨.

(٢) كشف المحجوب ج٢: ٥٢٥.

تعبير سهل بن عبد اللـــه التستري (٢٨٣هــ) وفصل أبو العباس بن عطاء الآدمي (٣٠٩ هــ) هذه النقط فقال: لما خلق اللـــه تعالى الأحرف جعلها سرًا لـــه تعالى، فلم خلق آدم على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام بثّ فيه ذلك السر، و لم يبث ذلك في أحد من الملائكة، فجرت الأحرف على لسان آدم بفنون الجريان وفنون اللغات، فجعلها صورًا لها.

وهذا قول صريح في أن الحروف مخلوقة، ولا يقتصر على التستري وابن عطاء بل هو قول أهل مذهب الحق جميعهم من المشايخ العارفين أهل الأنوار، وأئمة الأصول النظّار، وهذا معروف حتى عند الصغار[1]، وخص به بن عطاء لكونه أشار إليه صراحة، وإلا فالشبلي هو الآخر يرى أن كل قول يقولـــه بشرى يتناول فيه الحديث عن اللـــه محدث مصنوع مثلنا[2]، ويعنون بتلك المسألة أن لغات البشر بحروفها وكلماها مخلوقة ووضيعة.

وإنما سقت هذا الجانب العقدي المؤسس على العلم وأنا بصدد الحديث عن بدايات المريدين وتأسيس عقيدهم على اليقين، وضرورة ذلك لمن يريد سلوك الطريق مع أنه ربما ظن ظان أن ما ذكر يتجاوز حدود المطلوب من البداية لأبيِّن أن شيوخ الطريق قد حثوا المريدين على ضرورة العلم بمصادره من الكتاب والسنة، وعلى أهمية ووجوب العقيدة ورسوخ اليقين، ولكى يوضحوا لهم أن عقيدهم لابد أن تكون صحيحة وتبعًا لأهل السلف، ثم إنهم قدموا لهم المسائل بأسلوب ذى سمات خاصة كما ذكرنا، وأيضًا فإننا سقنا ما سقنا لأن المريدين هم الذين قاموا بالسؤال عن التوحيد، وجاءت إجابة المربين موضحه ومعبرة.

---

(١) اليافعي نشر المحاسن الغالية ٣٣٧، والرسالة القشيرية ٤٧.

(٢) الرسالة ٣٠١.

### (ب) ملامح التوحيد الوجداني

إن ما نثيره هنا يتصل بآداب الحضرة الإلهية، وبالجانب الشعوري المرتبط بالتوحيد والذي بدا من أذواق السالكين ووصاياهم، وبتتبعنا لأقوالهم ندرك أن المشايخ أرادوا أن يدلوا المريدين على الصلة المباشرة بالله، أعني تلك التي يحس فيها المريد بوجود الله يغمر قلبه، ويفحم ضميره، ولا يزايله لحظة، ولا يغيب عنه طرفة عين، فهو يؤمن به، وفي الوقت نفسه يعظمه ويقدره، ويوحده ويحبه، ويوقن بلطفه وتوفيقه، كما يثق في جلاله وجماله، فلله جلاله الذي يصعق وجود المقبلين عليه فناء عما سواه، وبقاء به وحده، وله جماله الذي يسطع فتشرق البصيرة شهودًا له به، يبسط عطاءه للعارفين فتتوالى عليهم الواردات، ويقبضه عنهم فتحترق أفئدتهم، وتضيق عليهم الأرض بما رحبت، قد آنسهم بسطه، وأزعجهم قبضه.

وعن هذه الأحوال والمذاقات ذات الصلة بالتوحيد واليقين تدفقت أقوال الصوفية تشير ولا تعبر، ترمز ولا تصرح، تشير إلى حقائق المعرفة، وترمز إلى لذة الوجود بالله ومع الله ولله، دقت الحقيقة عن العبارة، لكن لما غمرت القلوب فاهت الألسنة بمختصر الإشارة.

سأل المريدون عن التوحيد فأجاب العارفون بما ذاقوا أملاً في أن يتطلع المريدون إلى مثل مشارب أساتذتهم، ويزيحوا عن قلوبهم حجب الغفلة، وعوائق الوصول، وعلى من أراد من السالكين أن يذوق لذة التوحيد وجدانًا في قلبه أن ينفذ آدابًا وضحها له العارفون وتبدأ من نقطة تطهير الباطن من الدعاوى، والسر من الإفصاح، وتنقية الظاهر من المراءاة[1]، فإن الباطن محل المكاشفات،

(١) الغزالي روضة الطالبين: ٢١١.

ومؤئل الواردات، وأنوار الحق لا تتوالى على قلب فيه بقية لغيره سبحانه، وفساد الظاهر بالمراءات دليل فساد الباطن بقلة الإخلاص.

ويتبع طهارة الباطن تخليته من الشهوات والمشيئات، إذ الشهوات حجب صادفة والمشيئات رؤية للذات مانعة ولن يصل العبد إلى اللـــه تعالى وتبقى معه شهوة من شهواته ولا مشيئة من مشيئاته[1]، على حد ما ذهب إليه أبو الحسن الشاذلي، وبتطهير الباطن واقتلاع الشهوات وإخماد المشيئات يتهيأ القلب، ويتجه نحو اللـــه وحده خاليًا عما سواه من داخلـــه وخارجه، فيكون الحق سبحانه وسواس قلبه[2]، وشاغلـــه الدائم والمسيطر، قد استولى عليه سلطانه وفعلـــه ولطفه، ومن هنا تبدأ المعية مع اللـــه أولاً وقبل كل شيء، ويسعى المريد أن يظل مستمتعًا بتلك المعية.

وإذا كان للصحبة مع الخلق آداب فما بالنا بصحبة الحق؟ لقد حدد الصوفية لها آدابًا تجب مراعاتها منها ما يتصل بالبدن، وما يتصل بالصفات والهمم وسوف نتعرض لها عند الحديث عن آداب السلوك عامة.

وعندما يلتزم المريد الأدب مع اللـــه ومع غيره قد يذوق من وجد التوحيد ما ذاق شيوخه، ومن صدق المعرفة ما أشاروا إليها، ويصير توحيده وجودًا وذوقًا لا تصديقًا وعلمًا فحسب، ويتقلب في أحوال التوحيد وحقائق اليقين وينتقل من لسان العلم إلى إشارات الحال، ومن صريح القولة إلى رمزة الصولة.

ومن أمثلة بدايات الانتقال، والتأهل إلى الرقي في الأحوال ما قالـــه الجنيد معبرًا عن تلك الحالة: التوحيد الذي انفرد به الصوفية هو إفراد القدم عن الحدث،

---

(١) المفاخر العلية في المناقب الشاذلية: ٨٢.

(٢) روضة الطالبين: ١١١.

والخروج عن الأوطان، وقطع المحاب، وترك ما علم وجهل، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع[1].

لقد سبق أن قلنا إن القوم نبهوا على تطهير الباطن من الدعاوى والشهوات وغيرها، وإن التطهير هذا شغلهم بالله وحده فكان الحق وسواس القلب وشاغله، وبذا وصل السالك إلى ما يقوله الجنيد من تمييز القدم عن الحدث تميزًا يسيطر فيه القديم ويستولي على العبد استيلاء يخرجه عن التوطن مع المكان والأصحاب والآمال، ويأخذه مما يحب ويعشق من المحدثات، وفي طور أرقى سوف يخرجه من إطار الزمان كما سيأتي.

أما في طورنا الذي يمثل بداية التحول من توحيد العلم إلى توحيد الأحوال فإن الأمر كما قال الجنيد، وكما عبر عنه أبو سعيد الخراز (٢٧٥هـ) إذ جعله مرادفًا للقرب فقال: حقيقة القرب فقد حس الأشياء، واستكانة الضمير إلى الله تعالى[2]، أي استقراره وطمأنينته بالله ومع الله، وتلحظ أنه بمجرد التطهير يكون الحق وسواس القلب كما سبق، ثم يرقى فيصير العبد مستكينا مطمئنًا بالله.

وبالاستكانة والطمأنينة يودع العبد حديث العقل ويتأهب للتلقي من الله في القلب، إلا أن تلك الحالة الفاصلة بين ثبات اليقين بالعلم والعقل وبين التحول إلى الشعور بالله عن طريق الوجد والذوق تصيب السالك بداية بالحيرة، وذلك لأنه كان يركن إلى يقينه العلمي، فتطلع إلى ذوق المعرفة البصيرية، وهي لا تأتي منهمرة باستمرار بل بتأتى قطرة قطرة، الأمر الذي يجعل العبد لم يعد يركن إلى العقل بسبب طوره الجديد، ولم يغمر بعد بما يرجوه، والحق جل جلاله يملأ

(١) الرسالة: ٣٠٠.

(٢) نفس المصدر: ٤٧.

وجدانه ويستولي عليه، عندئذ يصاب بالحيرة، وتعني التردد بين التفسير العلمي لليقين وبين الذوق الجديد وما يلقيه من معارف لم يتبينها بعد، ولم تنكشف له شهودًا، وتلك الحالة ما عناها الجنيد في قوله: إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت إلى الحيرة[١].

وعندما يجتاز العبد عتبة البداية ، ويدخل ساحات القرب موحدًا ومفردًا تضمحل لديه الرسوم وتندرج عنده العلوم ويكون الله كما لم يزل، وفي أوقاتها المحدودة يصبح العبد شبحًا بين يدي الله تجري عليه تصاريف تدبيره فى مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه، وعن دعوة الخلق له، وعن استجابته بحقائق وجوده، ووحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته لقيام الحق سبحانه فيما أراد منه.

أي إن توحيد العارف هنا يعنى محو آثار البشرية والتجرد مع الألوهية، فالبداية كما ترى وسواس بالله وانشغال به، ثم خروج عن الأوطان والمحاب ومحو للرسوم، ثم خفاء محو للغير والسوى والتجرد الكامل لله كما هو الحال عند الجنيد ورويم بن أحمد (٣٠٣هـ) ويوسف بن الحسين (٣٣٤هـ) وأخيرًا يقفز ابن عطاء (٣٠٩هـ) والشبلي (٣١١هـ) ومعهم الحلاج إلى الفناء عن التوحيد ذاته، فأولهم يقول: حقيقة التوحيد نسيان التوحيد وهو أن يكون القائم به واحدًا وما شم روائح التوحيد من تصور عنده التوحيد كما قال الشبلي، ويسمه الحلاج: فناء التفريد[٢].

وطبقًا لتصورنا هذا فإننا نحصل على المراحل التوحيدية الآتية:

---

(١) نفسه: ٢٩٩.

(٢) كشف المحجوب: ٥٢٢، والرسالة: ٢، ١٣.

- انشغال القلب بالله بعد محاولة التطهير الداخلي والظاهري، والتأدب بآداب الخلوة والمجالسة.
- يلي ذلك خروج السالك عن الأوطان والمحبوبات
- ثم فناء ومحو عن المحدثات كلها.
- ثم فناء عن التوحيد ذاته.

ولا يخفى أن كل مرحلة لها مذاقاتها ومكاشفاتها، كما أن السالك تنتابه حالة العطش، دائمًا فإذا مر بذوق مرحلة تعطش لما فوقها، وعند الوصول إليها يتعطش للذي يعلوها وهكذا كل من وقع في بحار التوحيد لا يزداد على ممر الأوقات إلا عطشًا[1]، على حد تعبير يوسف بن الحسين ونلاحظ أن التوحيد الوجداني بمراحله المشار إليها تمتاز طريقته بأنها سريعة خاطفة، وأسلوبها رقيق موجز، وإشاري دال تظهر مراميه بوضوح، وتتضح معانيه بجلاء، خالي من الجدل والاستدلال إلا عما يشبه الاقتباس أو التأويل الإشاري، كما أنه يعبر عن حال صاحبه، أو عن نخبة وصفوة من أمثال قائله، فطابع التوحيد بالحال شخصي لا جماعي، والمتأمل فيه يدرك أنه يمثل توحيد الخاصة وعقائد أهل القرب وأحوالهم المتصلة بالله مثل التجرد، وإسقاط الوسائل، والفناء والمحو وغيرها من الأحوال التي صرحوا بها أثناء الحديث عن الإيمان والتوحيد، وهما المصطلحان اللذان عرض الصوفية عقائدهم تحتهما بالإضافة إلى افتتاحية كتبهم.

ومن الجلي أن رجال الطريق قدموا للمريدين وغيرهم نمطين من التوحيد: الأول عام يرتبط بالعلم وأصوله، وبالعقل واستدلاله الخفيف، وهذا النوع هو الغالب المستمر مع رجال الطريق في جميع مراحل سلوكهم، ويسمونه

(١) الرسالة: ٣٠١.

التوحيد بلسان العلم، وأضافوا إلى ذلك نوعًا آخر هو توحيد المعاملة[1]، ونسميه نحن بالتوحيد الوجداني، ولكل سماته كما بينا لكننا نؤكد على أن التوحيد من النمط الثاني ليس عامًّا شاملاً لجميع المريدين أو العارفين في جميع الأوقات بحيث يستغني به السالك عن الأول، لأن الأحوال متقلبة ومتغيرة، وصاحبها في تلون مستمر، وورود الحال لا يدوم وقتًا طويلاً بل يعرض خاطفًا اللهم إلا قلة أصابهم حال الولـــه فغلب عليهم كالسيد البدوي، وأمثالـــه لا يحكم على الجميع بما هم عليه.

ولعل منصور المغربي في قوله: التوحيد هو إسقاط الوسائط عند غلبة الحال والرجوع إليها عند الأحكام، يعني ما نقولـــه، فالإسقاط والحيرة والمحو والفناء والشهود كلها ترد في حال الغلبة المؤقت، ثم يرد المريد أو العارف إلى لسان العلم فيحكم بمقتضاه وهو الغالب على الرجال وعلى الأوقات وعليه المعول.

وأخيرًا: فإن المربين قدموا أنواع التوحيد بكل ما علموا أو ذاقوا للمريدين لكي يسلكوا دربهم ويقطعوا الطريق كما قطعوه.

## الاستقامة على الشريعة

البداية توجيه المريدين إلى المصادر الإسلامية، ثم تصحيح العقيدة على هداها فإذا أحكم المريد بينه وبين اللـــه عقده فيجب أن يحصل من علم الشريعة إما بالتحقيق وإما بالسؤال عن الأئمة ما يؤدي به فرضه[2]، ويبين الشيخ نجم الدين كبرى (٦١٨هـــ) أن أول شيء وجب على الطالب الشريعة والمراد بالشريعة ما أمر اللـــه تعالى ورسوله[3]، من الفرائض والنوافل، والحدود، والأوامر والنواهي،

---

(١) انظـــر: الطوسي اللمع: باب التوحيد، فقد قسمه إلى ثلاثة: توحيد العامة، والخاصة، وخاصة الخاصة، والاثنان الأخيران يدخلان في النمط الثاني.

(٢) الرسالة: ١٩٧، شرح الشيخ الأنصاري.

(٣) فوائح الجمال وفوائح الجلال: ٩٦.

والآداب، وأحكام الأوقات والأماكن والشيوخ وحفظ العهود، والحرمات، واتقاء الشبه، وأكل الحلال، والبعد عن المحرمات كلها، ولزوم التوبة والتقوى والورع وغيرها.

وإنما نبهوا المريدين إلى ذلك ليوضحوا لكل سالك ولغيره أن العبادات والقربات، والمقامات والأحوال بثمارها المعرفية، وجميع ما يخصُّ علمهم مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالكتاب والسنة وبالشريعة وأحكامها، ولعل أدق عبارة تدل على هذا المعنى ما جاءت على لسان الجنيد (٢٩٥ هـ) في قوله: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة ولا يخفى أن تقييد العلم يعني ضبطه بأدلته الشرعية، وعدم خروج أي مسألة مهما كانت في حال الصحو أو المحو عن الكتاب والسنة.

فالشريعة قيد على السالكين في كل مراحلهم وأطوارهم السلوكية، وللتأكيد على وجوب التقيد نرى أبا القاسم النصر أبادي (٣٦٩هـ) يقول: التصوف ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع .. ولنفس الغرض يذكر القشيري أن بناء هذا الأمر وملاكه على حفظ آداب الشريعة[1]، ومداره على حب الجليل، وبغض التعليل، واتباع التنـزيل، وخوف التعليل عند ذي النون، ثم انظر الألفاظ التي استخدمها الشيوخ في الدلالة على صلة التصوف بالمصادر الإسلامية وبنائه عليه مثل لفظة التقييد، والملازمة، والبناء، والملاك، كما وردت لفظة التشييد والاشتمال، وكلها تعني قوة الرابطة بين علم السلوك والمنابع الرئيسية للإسلام.

ومع أن تلك النقطة مرت في مصادر التصوف، وفي بنائه على العلم، وفي الحديث عن الظاهر والباطن[2]، إلا أننا سنفصل الحديث عنها هنا نوع تفصيل لحدوث الفائدة للمريدين البادئين.

---

(١) انظر نشر المحاسن الغالية ٣٦٤، ٣٦٩ والرسالة ٢٠١.

(٢) راجع المجلد الأول والثاني من هذا الكتاب.

## سعة التقييد العلمي العملي

أعني بهذا العنوان السعة اللفظية الدالة على ملازمة العلم لمصادره، والشمول في الأعمال القائمة على العلم، والذي حداني إلى هذا ما وجدته من كثرة الدلالات المطالبة بالصلة بين السلوك والشرع، فهم ينادون بالاتباع، والاقتداء، والاقتفاء، والتعظيم، والتمسك، والقيام والالتزام، والحفظ، والتأدب، والصدق مع الصبر، والموافقة، وصحبة الكتاب والسنة وهم يسوقون هذه الألفاظ لينبهوا المريدين على الاستمساك بها في جنب اللـــه أو الرسول أو الكتاب أو السنة أو الأمر أو الحدود، أو الشرع أو الشريعة، وعلى ضرورة الاجتناب أو الترك أو البعد عن المنهيات والمحرمات والمخالفات والهوى والحظوظ، والبدع، والشهوات، والشبع والتعليل، والتأويل.

ولنتتبع ذلك مع الإيجاز المفيد فنرى سهل بن عبد اللـــه (٢٨٣هـــ) يقول: أصل الخير سبعة: التمسك بكتاب اللـــه، والاقتداء بسنة رسول اللـــه ﷺ، وأكل الحلال، وكف الأذى واجتناب الآثام، والتوبة، وأداء الحقوق[١]

فيستخدم لفظتي الاجتناب والتباعد مع النواهي وكل منها لـــه دلالته العلمية والسلوكية الدقيقة، ويقترب منه الشيخ محمد الطصفاوي فيذكر أن أدب المريد مع نفسه يستلزم: التمسك بالدين الحنيف بحيث يقف عند الأوامر، ويتأدب بالسنة، ويتتبع مكارم الأخلاق، ويجتنب النواهي ويتباعد عن السفاسف[٢]، والجنيد يسد كل الطرق على الخلق وهو مُحِقٌّ إلا من اقتفى أثر الرسول ﷺ[٣]، ولكي يشير أبو عثمان الحيري المتوفى (٣٩٨هـــ) إلى دقة اللزوم يحول العلاقة مع

---

(١) نشر المحاسن: ٣٦٧

(٢) الفتح الرباني: ٤١-٤٢

(٣) نشر المحاسن: ٣٦٤.

الله إلى صحبة يسودها ويفعمها مع الله جل جلاله: حسن الأدب، ودوام الهيبة والمراقبة وإلى صحبة مع رسول الله ﷺ تخضع لاتباع سنته، ولزوم ظاهر العلم[1] الشرعي.

ويبرز ممشاد الدنيوي (٢٩٩هـ) في معرض حديثه عن آداب المريد أهمية حفظ آداب الشرع على نفس السالك، وهي ذات اللفظة التي استخدمها الغزالي في ضرورة حفظ الحدود وحفظ الوقت مع حسن الأدب في مواقف الطلب، كما ساقها الهروي عندما علق على قوله تعالى: ﴿ قَالُوٓاْ إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِيٓ أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ ﴾ [الطور:٢٦] ، قال إشفاقًا يحمل المريد على حفظ الحد وبها أوصى ابن عربي من سأله قائلاً: يا ولدي أوصيك بتقوى الله عز وجل ولزوم الشرع، وحفظ حدوده وتعلم العلم فطريقتنا مبنية على الكتاب والسنة وفي تعريفات الشريعة يقول الهجويري: هي حفظ لأحكام الظاهر على نفسه[2].

ومنهم من استخدم في النصيحة لفظة القيام أو إقامة مثل أبو الحسن بنان الجمال (٣١٦هـ)، والهروي إذ أشار كل منهما إلى تصحيح البدايات وأجل الأحوال يكمن في القيام بالأوامر، ومراعاة السر، والتخلي عن الكونين، أو بعبارة الهروي: (إقامة الأمر على مشاهدة الإخلاص ومتابعة السنة، وتعظيم النهي، ومشاهدة الخوف، ورعاية الحرمة، وأحيانًا يستخدم لفظة تعظيم الأمر والنهي[3].

إن هذا الحشد من الألفاظ المصاحبة للفعل أو الترك بدءًا من التمسك حتى

---

(١) نفسه: ٣٦٥

(٢) انظر طبقات السلمي: ٧٧، روضة الطالبين: ١٠٨، منازل السائرين ١٠٦، وصية ابن عربي لبعض أولاده جمع عبد الرحمن حسن محمود ، عالم الفكر، كشف المحجوب: ج٢: ٣٢٧

(٣) نشر المحاسن ٣٦:٧، ومنازل السائرين: ٣

الإقامة لم يسقها أربابها على سبيل الابتغاء والأولى بل ساقوها وأرادوا معانيها اللغوية التي تلزم صاحبها الطاعة، ثم إنهم جعلوها كلها وما تهدف إليه بمثابة الضرورة، فقد أحل أبو عمرو الزجاجي (٣٤٨هـ)، مصطلح «الضرورة» محل ما سبق، وأعلن أن التمسك والوقوف والتأدب، والتتبع، والآداب، والاقتفاء، والصحبة، أو الاجتناب كلها ضرورة تلجئ صاحبها إلى الاهتمام بوقته.. والتفرغ من الأوقات الأخرى، وتمنعه عن القيل والقال، والخبر والاستخبار[(١)].

ونظرًا لأن الوجوب واللزوم والاستمساك بالأمر مع تنفيذه، وأن اجتناب المنكر والمنهيات أمر يشق كله على النفس فقد أدرك أبو العباس السياري (٣٤٢هـ) وابن عربي قيمة الصبر في هذا المجال، فإذا قصد المريد أن يروض نفسه فلا بد أن يكون صبورًا متحملاً صابرًا على شدائد الأوامر والنواهي[(٢)].

ومن كل ما سبق يظهر لنا أيضًا أن ألفاظ الفعل أو الترك، وما تحولت إليه من ضرورة وما لزمته من صبر تؤدي قطعًا وبدون تصريح واستنتاج إلى كونها علمية عملية: أما كونها علمية فقد سبق التنبيه عليه، وأما ربطها بالعمل فمع وضوحه ولزومه لكن أحمد بن أبي الحواري (٢٣٠هـ) وأبا إسحاق إبراهيم الخواص، وأبا العباس الرازي ربطوا ربطًا محكمًا بين العلم والعمل، وبينوا أن أي عمل بلا سنة باطل، وأن العلم ليس بكثرة الرواية، إنما العالم من اتبع العلم واستعمله واقتدى بالسنة وإن كان قليل العلم، وذموا من تباهى بالعلم و لم يستعمله[(٣)].

وامتدح السهروردي البغدادي في كتابه عوارف المعارف طريق الصوفية

---

(١) طبقات الصوفية: ١٠٦

(٢) ابن عربي تحفة السفرة: ٧٦، ونشر المحاسن الغالية: ٣٦٩.

(٣) نشر المحاسن ٣٦٥، ٣٦٩، ٣٦٧.

لكونه جمع بين العلم والعمل الظاهر، والاشتغال بالبواطن وعلومها، فهم من بين طوائف الإسلام ظفروا بحسن المتابعة لأقوالــه ﷺ، وقاموا بما أمرهم، ووقفوا عما نهاهم، ثم اتبعوا أعمالــه من الجد والاجتهاد في العبادة كلها، ورزقوا ببركة المتابعة في الأقوال والأفعال والتخلق بأخلاقه ﷺ؛ من الحياء والحلم والصفح والعفو والرأفة والشفقة والمداراة والنصيحة والتواضع،كما رزقوا قسطًا من أحوالــه ﷺ مثل الخشية والسكينة والهيبة والتعظيم والرضى والصدق والتوكل، فاستوفوا جميع أقسام المتابعة وأحيوا سنته بأقصى الغايات.

قبلــه أشار الطوسي في اللمع إلى مثل هذه الحقيقة، وهذا كلــه يعني أن التقييد العلمي قد اتسع لفظًا من التمسك وغيره، ومصدرًا من الكتاب والسنة والمتابعة للنبي ﷺ في الأقوال والأفعال وأتسوا به في شئونه، وأيضًا قد اتسع عملاً من العبادات، والأخلاق، والأحوال وعلومها.

## تقييد الأحوال بالشرع

الفقرة السابقة تناولت التقييد العلمي والعملي عامة، وهذه الفقرة تنفرد بالحديث عن تقييد الأحوال خاصة، وإنما أفردناها لئلا يظن ظان أن الحال غالب، وأنه لرقته أو طغيانه حينًا قد يتجاوز فيه عن قيد الشرع وحكمه، فيباح لأرباب الأحوال ما لا يباح لأصحاب العبادات والمقامات، وهذا ظن خاطئ لأن رجال الطريقة أنفسهم قد وثقوا الصلة بين أرق أحوالهم وبين أحكام اللــه في شرعه، فها هو أبو يعقوب النهرجوري المتوفى (٣٣٠هــ)، وأبو الخير الأقطع (٢٤٠ هــ) يقرران معًا في عبارتين مختلفتين في اللفظ متحدتين في الدلالة يقول أولهما: أفضل الأحوال ما قارن العلم وثانيهم: ما بلغ أحد إلى حالة شريفة إلا بملازمة الموافقة، ومعانقة الأدب، وأداء الفرائض، وصحبة الصالحين[1].

---

(١) المصدر السابق: ٣٦٨

وهذا ربط بين عموم الأحوال وبين العلم الشرعي وموافقة المصطفى ﷺ في أقوالـــه وأحوالـــه.

وكذلك ربطوا بين كل حال ولزوم الموافقة، فجعل ذو النون المصري (٢٤٥ هـــ) من علامات المحب متابعة حبيب اللـــه ﷺ في أخلاقه وأفعالـــه وأوامره ونواهيه وسننه فالعبد المحب متابع لحبيب اللـــه، فإن لم يكن كذلك فلا محبة بل دعوى وظنون، ومن يتابع ويحب على هذا الشرط ينل محبة اللـــه أولاً، إذا أحب اللـــه عبدًا كانت علامة محبته تعالى لـــه إيثار طاعته، ومتابعته نبيه[(١)] فالمتابعة دليل محبة اللـــه للعبد، ودليل محبة العبد للـــه عند إبراهيم الرقى ٣٢٦هـــ.

ونفس المعادلة ترد في حال القرب، فالعبد القريب من اللـــه ملازم للموافقة، وقرب اللـــه من العبد توفيقه في المتابعة والموافقة، سئل أبو عبد اللـــه بن الخفيف عن القرب فقال: قربك منه ملازمة الموافقات، وقربه منك بدوام التوفيق.

وقالوا: إن مَن حفظ آداب الشريعة حفظ علم وعمل لا حفظًا قوليًا صار إمامًا للمتقين، ومن تحقق بها سلوكًا اطلع على أسرارها، ومن أَمَرَّ السنة على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالحكمة، وإذا صحبت الكتاب والسنة، وتغربت عن نفسك، وهاجرت بقلبك إلى اللـــه فأنت الصادق المصيب في سرك وقولك.

ومرة أخرى يقولون: إن من غض بصره عن الحرام، وأمسك نفسه عن الشهوات وعَمَّر باطنه بدوام المراقبة، وظاهره باتباع السنة، وعَوَّد نفسه أكل الحلال لم تخطئ لـــه فراسة، وكذا ألزم نفسه آداب السنة نور اللـــه قلبه بنور المعرفة، وهكذا ارتبطت الأسرار والحكمة والفراسة والمعرفة القلبية عمومًا

(١) نفسه: ٣٦٤

بالشريعة ولزوم السنة وتأميرها على النفس مع طهارة الباطن من الشهوة ومن الحرام عند أبي عبد اللـه القرشي، أبي عثمان الحيري (٢٩٨هـ) وأبي الفوارس شاه بن شجاع الكرماني المتوفَّى قبل (٣٠٠هـ)، وأبي بكر الطمستاني (٣٤٠ هـ)، وأبي العباس بن عطاء، ومهما بلغت المعرفة أو الكرامة فلا تغتر بصاحبها حتى تنظر: كيف هو عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود، وآداب الشريعة؟ كما بين أبو يزيد البسطامي(٢٦١هـ).

وهكذا ارتبطت عموم الأحوال بالمتابعة والموافقة، وضربنا أمثلة لأحوال بعينها كالمحبة، والقرب والفراسة، والمعرفة القلبية، وكل منها لا يُنال إلا بتأمير السنة على النفس أو لزومها، وإذا كان الأمر كذلك، وهذا إصرارهم وطريقهم فقد بين أبو سليمان الداراني (٢١٥هـ) أنه لا يقبل أي نكتة قلبية من علوم القوم وأحوالهم إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة وهما ميزان الأقوال والأفعال والأحوال والخواطر عن أبي حفص الحداد (٢٦٠هـ) ومن لم يزن بها لا يعد من ديوان الرجال.

والعارف كما حدده ذو النون (لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطنًا من العلم ينقض ظاهرًا من الحكم، ولا تحملـه كثرة نعم اللـه تعالى على هتك أسرار محارم اللـه عز وجل، أما المدعي الذي يزعم حالاً يخرجه عن حد العلم الشرعي فلا تقربن منه كما حذرنا إياه أبو الحسين النوري (٢٩٥هـ)[١].

هذه طائفة من الأقوال التي مست الأحوال ووثقت صلتها بالكتاب والسنة تنبيهًا للمريدين، وتوضيحًا لمعالم طريقهم بداية ونهاية.

---

(١) نشر المحاسن الغالية: ٣٦٤ - ٣٧١

## التقييد العملي ملزم بلا سقوط:

تتفق كلمة الصوفية على أن الأعمال لا تسقط مهما بلغ الإنسان في حالـه، فليس هناك مقام ولا حال ولا معرفة تسقط معها الأعمال، أو تتعطل فيها آداب الشريعة، وأنكر ذلك بشدة أبو الحسين النوري، وأبو علي الروزباري، وأبو القاسم الجنيد وغيرهم.

والمسألة من الإجماع بحيث لا تحتاج إلى تنبيه ولما عرضت حالة خسيسة أمام أبي علي الروزباري ادعى فيها صاحبها أنه قد سقطت عنه التكاليف لأنه وصل رد قائلاً: نعم وصل ولكن إلى سقر ونفس الادعاء تذاكروه عند الجنيد فقال: هو عندي عظيم والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا، وإن العارفين أخذوا الأعمال عن اللـه سبحانه، وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بي دونها، وما ترك ورده حتى ساعة احتضاره، وروي أنه ختم القرآن أيام نـزعه وكان يوم جمعة فقيل لـه في مثل هذه الساعة يا أبا القاسم؟ فقال: ومن أولى مني بذلك وها هو ذا أنا تُطوى صحفتي[١].

واعتبر اليافعي كل من يدعي سقوط الفرائض أو النواهي زندقة ومروقًا من الدين بالكلية، وقائلـه ليس من المسلمين، أما من ادعى سقوط النوافل والفضائل فهو ناقص إلى درجة عظيمة عند المحققين.

والغزالي يعتبر أن من ضيع حكم وقته فهو جاهل، ومن قصر فيه فهو غافل، ومن أهملـه فهو عاجز ومن لم يتأدب بأمره ونهيه كان عن الأدب في عزلة[٢].

فإذا كان ضياع حكم الوقت جهلاً أو غفلة أو عجزًا فما بالنا بمن ترك

(١) الرسالة: ٤١٦، ٤٣٠، ٣٤٨

(٢) روضة الطالبين: ١٠٨، ١١١

الفرائض وأهمل المحرمات أو وقع فيها، ويعللون منع السقوط بأن رسول اللـه ﷺ أكمل البشر ولم تسقط عنه التكاليف كما أن صحابته أهل تمكين باتفاق، واعترف الصوفية بأن درجة الصحبة أرقى الدرجات ومع ذلك لم يدع أصحابها سقوط التكاليف عنهم بل استقلوا أعمالهم كما هو المشهور من حديث الثلاثة، وأيضًا فإن التكاليف حلية الظاهر وزينته، وطهارة الباطن وتصفيته، واللـه سبحانه لا يبيح تعطيل الجوارح من التحلي بمكارم الشريعة آدابها[1]

## المنهج الصوفي في الفروع

أَجَلَّ الصوفية الفقهاء، وتتلمذوا عليهم، وقلدوهم، ولكنهم استقلوا بطريقة في الفروع تخصهم، فعلى الرغم من أن كثيرًا من الصوفية كان لـه مذهب خاص ينتمي إليه: حنفي، أو مالكي، أو شافعي أو حنبلي إلا أنهم أعلنوا منهجًا خاصًا بهم وارتضوه لهم ولمريديهم وكانوا أوفياء لـه.

وتتلخص بنود هذا المنهج في نقاط:

منها أنهم يجوزون الاستنباط، ويرون اختلاف الفقهاء صوابًا، ولا يعترض الواحد منهم على الآخر، ومن اعتقد مذهبًا في الشرع، وصح ذلك عنده بما يصح مثلـه مما يدل عليه الكتاب والسنة وكان من أهل الاستنباط فهو مصيب باعتقاده ذلك، وما دام الأمر على هذا النحو فهم قائلون بصحة اجتهاد كل مجتهد من وجهة نظره، وإن كان مخطئًا لدى المخالفين، ومن كان من أهل الاجتهاد وأداه اجتهاده إلى فهم أخذ به، وإن لم يكن مجتهدًا أخذ بقول صاحب فتوى ممن يراه أنه أعلم وقولـه حجة.

---

(١) نشر المحاسن ٣١٧، وانظر الشعراني في الأنوار القدسية ج١: ٧٨

وإذا جوزوا الخلاف فقد أعلنوا أنهم مع الفقهاء فيما اجتمعوا عليه أما ما اختلفوا فيه فإن الصوفية يأخذون بالأحوط، ويعمدون دائمًا إلى الخروج من الخلاف، والأحوط لا لوم فيه على مقصر تارك إذ لا وجه في التقصير لقيامه بالفعل، ولا يعاتب من زاد في القربات وقد أدى.

وواضح أن مذهب الصوفية هنا مبني على تصويب المجتهدين، وتلك مسألة أخلاقية في لسان العلم، وترجع إلى علم أصول الفقه، وقد قالوا باختصار: إن المصيب في العقائد والمعقولات واحد، ولم يشذ عن ذلك إلا العنبري قيل إنه أبو زكريا يحيى بن محمد العنبري العدل الحافظ الأديب المفسر المتوفى (٣٤٤هـ) فإنه نقل عنه بالتصويب لكل مجتهد في المعقولات، وردوا عليه بالإفحام وانتهوا إلى أنه قد استبان أن المصيب في المعقولات واحد[1]، وهذا غلق لباب الجدل الطويل، والتعصب للرأي، وهجوم على الفرق، ودعوة صريحة لتوحدهم.

أما الفروع فعلماء الأصول قسمان:

**قسم يقول:** بتصويب المجتهدين، وذلك لأن الوقائع العرية عن النصوص والإجماع ليس لله فيها حكم معين، فعلى الناظر فيها الطلب والاجتهاد، فإذا غلب على ظنه أمر فحكم الله عليه اتباع غلبة ظنه وموجبه، وهذا قول المقتصدين، ويجب أن نصرف النظر عن قول غلاتهم الذين لا يطلبون الاجتهاد، بل يرون أن يفعل العبد أن ويختار أي الطرفين يشاء.

**والقسم الثاني من علماء الأصول:** يرون أن المصيب واحد، وله أجران،

---

(١) الجويني: البرهان في أصول الفقه: تحقيق أ.د/ عبد العظيم الديب: ج٢، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٩ دار الأنصار ط ثانية ١٤٠٠ هـ

والمخطئ معذور عند المعتدلين أو آثم عند الغلاة منهم[1].

ومسلك الصوفية سار مع غالبية العلماء من الأصوليين الذين يصوبون المجتهدين، ومبالغة في الدقة منهم أخذوا بالأحوط، أو قلدوا مفتيًا تستريح لـه قلوبهم.

ومن بنود منهجهم أنهم لا يعارضون الأمر والنهي بترخص جاف، ولا يعترضونهما بتشديد غال، ولا يحملونهما على علة توهن الانقياد، ولا يبغون للحكم الشرعي عوجًا، أو يدفعونه بعلم، ولا بتأويل[2] كما بين الهروي.

وترد في هذا البند مشكلة الترخص في العبادات والعادات: أما العادات فجوزوا الترخص فيها والأخذ بالأسباب في المأكل والمشرب والسفر وغيرها، وأما الرخص في العبادات فالجمهور منهم على ترك الرخص من أمثال إبراهيم بن شيبان وسهل التستري، وأبو القاسم النصرأباذي، والقشيري، والغزالي، فهؤلاء يرون أن اتباع الرخص يفسد على السالك سلوكه، وهي فتنة الخاصة، وتؤدي إلى التعطل والتبطل، ولا ينسبها الغزالي إلا للمستضعفين وأصحاب الحوائج والأشغال.

ومن ثم فإن أغلب رجال الطريق لا يرون السير في طريق الترخص، لكون السالكين ليس لهم شغل سوى القيام بحقه سبحانه وتعالى، وأن الترخص ينقض العقد والعهد مع اللـه، والصوفية عمومًا أهل جد وهمة وفتوة، والرخصة تتنافى مع أرباب العزائم.

ومنهم من جوزها في بداية الإرادة، فهي عنده منهل يرد عليه المبتدئ من المريدين وكذلك المتوسطون والعارفون، ولا يمنعها إلا بالنسبة للمتحققين، وعلى

---

(١) نفس المصدر: ١٣١٩-١٣٢٠

(٢) منازل السائرين: ٤٧، الرسالة: ١٩٧ شرح الأنصاري، روضة الطالبين: ١١١.

ذلك نهج أبو النجيب السهروردي، فلا عجب والمذهب عنده هكذا أن يعرف الترخص قائلاً: (هو الرجوع عن حقيقة العلم إلى ظاهر العلم وذلك نقص في أحوالهم)[١] أي المحققين.

أما من أخذ بالرخص عامة فهو الكلاباذي لأنه قال على لسان الصوفية: (ويرون تقصير الصلاة في السفر) فيقول: (ورأوا الفطر في السفر جائزًا)[٢].

وفي هذا دلالة على تجويزه الأخذ بالرخص على الإطلاق؛ وذلك لأنه لم يميز بين فئة المبتدئين والمنتهين؛ الأمر الذي يبدو معه قائلاً بالتجويز عمومًا، وكذا نتصور أن يكون القائل بعموم التجويز للسالكين هو أبو النجيب السهروردي لأنه استهل حديثه عن آداب الرخص بذكر الحديث النبوي الشهير: «**إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما تؤتى عزائمه**» وفى رواية «**إن الله يحب أن يؤتى برخصه كما يؤتى بعزائمه**» وأيضًا ذكر أن عمر سأل رسول الله ﷺ: ما بالنا نقصر الصلاة وقد أمنا؟ فقال: «**صدقة تصدق الله بها عليكم ألا فاقبلوا صدقته**» ساق هذا لكنه انتهى إلى عدم الترخص للمتحققين كما أسلفنا، بينما رأى الكلاباذي أولا جواز الترخص للعموم، ثم رجع عن رأيه في تعريف الترخص عندما قرر أن الترخص (نقص في أحوال القوم) والذي يستفاد من رأى الغالبية من الصوفية، ومما ذكره أبو النجيب، وانتهى إليه الكلاباذي أن رجال الطريقة يجتهدون مع العزيمة، ويقوون على ترك الترخص.

وموقفهم هذا يتمشى مع مجمل ما ذهب إليه علماء الأصول الذين عرفوا الرخصة بأنها (ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام السبب المحرم) أو (الحكم

---

(١) آداب المريدين: ١٢٩-١٣٠، نشر المحاسن: ٣٦٩-٣٧١

(٢) التعرف: ١٠١-١٠٢

الثابت على خلاف الدليل لعذر، وهي اسم لما تغير عن الأمر الأصلي بعارض إلى تخفيف تيسير وتوسعة على أصحاب الأعذار، وسواء بقي وصف الحكم وسقطت المؤاخذة، أو سقط الخطر والمؤاخذة جميعًا، وبذا اتفقت وجهات النظر بين الصوفية والأصوليين من جهة أن الرخصة شرعت لعذر يقوم بالمكلف، وبغية التيسير والتخفيف ورفع الحرج فإذا انتفى العذر وهو الضعف أو المشقة أو الحرج ولو مع سببه جاز ترك الرخصة والعودة إلى العزيمة.

وعلى ذلك فإذا أحس المكلف من نفسه قدرة على الفعل بتمامه وحسب وصفه جاز له فعله ولو كان آخذًا في الأسباب المؤدية للترخيص، ودليله أن النبي ﷺ صام في السفر وأفطر، وما أمر بإفطار بعض صحابته عزيمة إلا بعد أن تحقق الحرج وبلغت المشقة منتهاها...

ولما كان الأمر كذلك حقًا فإن البدخشي قسم الرخصة من حيث العمل بها حكمًا إلى ثلاثة: واجبة ومندوبة ومباحة[1].

فالواجبة ما تعلقت بالاضطرار كأكل الميتة، والمندوبة كالقصر في رمضان بشروطه المعروفة، والمباحة كالفطر للمسافر، والقصر للصلوات، وإن دل ذلك فإنما يدل على أن حالات الوجوب مقصورة على الاضطرار وهو قليل نادر، وأن حالات الندب متوقفة على بلوغ المشقة أو ظنها، وخلاف ذلك مباح وهو كثير، وعليه المعول في مذهب الصوفية.

---

(١) راجع الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ج١: ١٣٢-١٣٣ ط الحلبي: ١٣٨٧-١٩٦٧، البدخشي شرح منهاج الوصول في علم الأصول: ج١: ٧٠ - ٧١ ط صبيح، أبو بكر السمر قندي، ميزان الأصول تحقيق محمد زكي عبد البر: ٥٤-٦١، ١٤٠٤ -١٩٨٤ ط أولى.

## تتمة

انتبه المريد فتحركت إرادته، وثارت همته، ونشطت فتوته فتاب وتخلص من ذنوبه ولكنه قبل أن يذهب إلى الشيخ لا بد أن يؤسس جانبه العلمي شرعًا وعقيدة ومنهجًا وهذا ما تناولناها في الفصول السابقة، وقد صار المريد بما سبق مهيأ للتلقي من شيخ بصير، فعليه أن يبحث عنه. وأن يتحراه جيدًا وهذا ما نتناوله في الجولة القادمة من الدراسة.

# الباب العاشر

## التلقي وأهدافه

# الفصل الأول

## تعدد طرق التلقي

### مجمل الطرق

سبق الصوفية بلا أدنى شك نظرات رجال التربية الحديثة في اعترافهم بتعدد المنابع التي يمكن أن يستقي منها الفرد تعلمه ومدارسته، فإذا كانت ميادين التربية العامة منها عشوائية أو شعبية أو غير متخصصة، ومنها مقصود وغير مقصود، ومنها محفوظ ولـــه موازينه التي يحتكَم إليها، ومنها غير ذلك، والبعض يرمي لغاية، وبعضها قد يكون بدون غاية مقصودة، وبعضها نافع، وبعض المجالات التربوية ضار فاسد، وميادين التربية المرسومة بقواعد والمحدد لها غاية لا تتعدى حدود المدرسة ووسائل الإعلام النقية.

وعلى سبيل المثال فإن الطبيعة لدى التربويين مجال تربوي، والمجتمع والشارع مجالان تربويان، ودور السينما بعروضها المختلفة، وكل مكان تتواجد فيه ميدان لنقل الأفكار السائدة ومعدود من الساحات التربوية، إذا كانت ميادين التعليم العام على هذا الشيوع العاقل وغير العاقل والمقصود وغير المقصود، والصالح والفاسد؛ فإن جو التلقي الصوفي يختلف عن هذا تمامًا إذ لا تخلو المجالات عن أن يرتبط السالك إلى اللـــه سبحانه بالحق جل جلالـــه جذبًا أو استمساكًا بشريعته واعتصامًا بها أو يتصل بالنبي ﷺ فيكون المعصوم أستاذه وأسوته، وموجهه، أو يأخذ عن شيخ لـــه تجربته وصفاؤه، وعلاقته باللـــه، ومعرفته، وحفظه، أو يقوم الصوفي بمراقبة نفسه وتتبع عيوبها من أصدقائه أو من لسان أعدائه فيجاهدها ويهذبها على هَدْي من نصائح الأصدقاء أو على نقد الأعداء، وتلك هي المجالات التي يتم فيها انصهاره انصهار السالك وتصفيته وتهذيبه.

يقول سيدي أبو العباس المرسي المتوفى بعد أن بين طريق التلقي عن الشيخ فيذكر طريقي الجذب والأخذ عن النبي: وطرقنا هذه هداية، وقد يجذب اللـــه العبد إليه فلا يجعل عليه منة لأستاذ، وقد يجمع شملـــه بالنبي ﷺ فيكون آخذًا عنه وكفى بهذا منة[1].

ويقول الشيخ محمد أبو المواهب: من العباد من تولى اللـــه تربيته بنفسه بغير واسطة، ومنهم من تولاه بواسطة بعض أوليائه ولو ميتًا في قبره فيربي مريده وهو في قبره، ويسمع مريده صوته من القبر، وللـــه عباد يتولى تربيتهم النبي ﷺ من غير واسطة بكثرة صلاتهم عليه ﷺ[2].

والإمام الغزالي (٥٠٥هـــ) يسرد لنا في الإحياء طرقًا أربعة لمن يريد أن يطب نفسه ويداويها من عللها: منها أن يحكم شيخًا بصيرًا، أو أن يطلب صديقًا بصيرًا متدينًا وينصبه رقيبًا على نفسه، أو يتلقى عيوب نفسه من لسان أعدائه، أو يخالط الناس فكل ما يراه مذمومًا ينسبه إلى نفسه ويهذبها إن وجده فيها.

فهذه الميادين كما ترى من الناحية العددية سبق في مضمار الاعتراف بتعدد مجالات التربية، ومن الناحية الكيفية سبق أنها أكمل لكون الحق بذاته هو ولي التهذيب أو المعصوم أو الولي المحفوظ، أو مراقبة العبد لذاته بذاته حسب رؤيته لها في وجه عدوه أو صديقه، ألست ترى معي أن لمحة الغزالي في أن يتولى العبد تربية نفسه بنفسه أسبق من تلك التي نادى بها فلاسفة التربية الغربية؟ وعبر عنها فيليب فينكس في قوله: من المستطاع أن ندرك الشخص الذي يعلم نفسه على أنه ذلك الذي يوجه نموه الخاص عن طريق التفاعل الداخلي بين الذات «أنا» في وضع

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج٢: ١٢

(٢) نفسه: ج٢ ٦٥

الفاعل وبين الذات نفسها «أنا» في وضع المفعول به[1].

ولقد كان الغزالي أحوط في الشروط التي قدمها، وأدق في القيود التي فرضها على من يربي نفسه بنفسه، إذ إن الغزالي لم يترك هذا الرجل الذي نصب نفسه أستاذًا على ذاته دون أن يضع لـــه بعض الأنوار المشعة التي تضيء لـــه طريق السير، فأحالـــه على أصدقاء أولي بصائر ومتدينين، وأصحاب نصفة، ونبهه على أن يطلب منهم أن يساعدوه بحق في مراقبة نفسه، أو يتسمع بصدر رحب لسان أعدائه ثم ينظر في نفسه.

ومن الواضح أن رجال التربية الحديثة لا يعنيهم هذا بل كل الذي يهمهم أن يقوم الفرد بالإشراف على نفسه وأن يقدم لها ما حولـــه من ثقافة وعلم وخبرة، ولأن الفارق بين الغزالي وبينهم هو أنه يريد علمًا وتهذيبًا وتنقية فلا بد من الاحتياط في مراقبة النفس حتى لا تخونه ولا تخدعه لو لم يستعن عليها بغيرها، وهو يدرك أن النفس لا تجاهد النفس ولا تقهر ذاتها إلا بمعونات جدية ومبصرة من خارجها.

بخلاف رجال التربية فلا يهمهم أمر النفس على هذا النحو بل ما يريدونه هو أن يتولى الفرد تثقيف ذاته تثقيفا ينمي قدراته حسب ما حولـــه ويجعلـــه متكيفًا مع مجتمعه، وسواء أبقيت النفس صالحة أم فسدت في ذاتها فلا ضير طالما أنه تشرب بذاته ما يدور من حولـــه تشربًا يكسبه القدرة على التعامل معه والاستفادة به وإفادته، وبعد أن بينا تعدد الطرق إجمالاً ينبغي تفصيلها.

وإلى هنا نستطيع أن نحصر طرق التلقي في خمسة: الجذب، والتلقي عن النبي ﷺ منامًا أو يقظة، والسير على هدي الشريعة، أو تربية الذات لنفسها، أو التلقي على يد شيخ بصير وهو ما نقوم به في هذا الفصل إن شاء اللـــه.

---

(١) فينكس: فلسفة التربية: ٧٧.

## الطريق الأول: الجذب

يبين السهروردي البغدادي أن حال الصوفية في السلوك يرجع إلى طريقين: أحدهما ما يسميه بحال الاجتباء الصرف، والثاني: هو حال الهداية بشرط مقدمة الإنابة، والأول هو مرادنا بالجذب وهو الذي يقسمه السهروردي أيضًا إلى قسمين: مجذوب مجرد، ومجذوب متدارك بالسلوك، أما المجذوب المجرد من غير سلوك فهو الذي يبادئه الحق بآيات اليقين، ويرفع عن قلبه شيئًا من الحجاب، ولا يؤخذ في طريق المعاملة[1] أي يجذبه الحق إليه، ويطلعه على بعض الأسرار، فيطيش عقلـــه، ويذهب مع المكاشفة لبه، فلا يكون محلاً للتكليف أو المعاملة الشرعية، وهذا النوع وجد بين السالكين وقد تسموا بعقلاء المجانين، وأكثر اليافعي في كتابه «روض الرياحين» من ذكر أخبارهم وأقوالهم وأشعارهم وفيها من الإشارات الدقيقة ما ينم عن مطالعة ومكاشفة ولكنها لا ترفعهم إلى رتبة المجذوب السالك الذي يعتبر النوع الراقي من النوعين اللذين تولى اللـــه تربيتهما، وبادأهما بالكشف، وأراحهما باليقين.

يقول السهروردي: والمجذوب المتدارك بالسلوك يبادئه الحق بالكشوف وأنوار اليقين، ويرفع عن قلبه الحجب، ويستنير بأنوار المشاهدة، وينشرح قلبه، ويتجافى عن دار الغرور وينيب إلى دار الخلود، ويرتوي من بحر الحال، ويتخلص من باطنه على ظاهره، وتجري عليه صورة المجاهدة والمعاملة من غير مكابدة وعناء، بل بلذاذة وهناء، ويصير قالبه بصفاء قلبه، لامتلاء قلبه بحب ربه، ويلين جلده كما لان قلبه، وعلامة لين جلده إجابة قالبه للعمل كإجابة قلبه، فيزيده اللـــه تعالى إرادة خاصة ويرزقه محبة خاصة من محبة المحبوبين المرادين .. يذهب

---

(١) السهروردي: عوارف المعارف: ٧٥ دار الشعب

عنه جمود النفس، ويصطلي بحرارة الروح، وتنكمش عن قلبه عروق النفس(١).

ثم يقول: فامتزجت الأعمال القلبية والقالبية، وانخرق الظاهر إلى الباطن، والباطن إلى الظاهر، والقدرة إلى الحكمة، والحكمة إلى القدرة، والدنيا إلى الآخرة، والآخرة إلى الدنيا، ويصح لـــه أن يقول: لو كشف الغطاء ما ازددت يقينًا، فعند ذلك يطلق من وثاق الحال، ويكون مسيطرًا على الحال لا الحال مسيطرًا عليه، ويصير حرًّا من كل وجه.

### (أ) مراحل التربية الجذبية عند الخراز

نظرًا لأن طريق الجذب فَضْلٌ من اللـــه، وسهل، ومأمون، لأن العبد فيه يكون محفوظًا باللـــه لا بشيخ وأن المعاملات تجري على قلب المجذوب السالك وعلى جوارحه بدون عناء، وإنما يستلذها ويستمتع بها لذا نرى أن من أقدم الذين تحمسوا لـــه وتحدثوا عنه هو أبو سعيد الخراز المتوفى (٢٧٩هـــ) إذ يقول: المراد محمول في حالـــه معان على حركاته وسعيه في الخدمة مكفي مصون عن الشواهد والنواظر(٢)، أي المحمول على فضل اللـــه لا على جهاد نفسه وتعبها، ومعان على الطاعات بسنده جل شأنه ومده، واللـــه هو الذي يكفيه ويصونه عن الشغل بالغير والسوى، وعن نظر الشبيه والمثيل.

ويبين الخراز مراحل هذا التلقي عن اللـــه، والمراتب التي يتنقل فيها العبد المجذوب الذي تولى اللـــه تربيته فيقول: إذا أراد اللـــه تعالى أن يولي عبدًا من عبيده فتح عليه باب ذكره فإذا استلذ الذكر فتح عليه باب القرب ثم رفعه إلى مجالس الأنس به، ثم أجلسه على كرسي التوحيد، ثم رفع عنه الحجب وأدخلـــه

---

(١) نفس المصدر: ٧٥، ٧٦

(٢) القشيري: ١٢٩ المطبعة العامرة الأدبية ١٣١٩هـــ

دار الفردانية وكشف لـــه عن الجلال والعظمة. فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقي بلا هو، فحينئذ صار العبد زمنًا فانيًا فوقع في حفظه سبحانه وبرئ من دعوى نفسه[1].

فهذه المراحل التي تبتدئ بالذكر وتوصل إلى الفناء هي تصور الخراز لتنقل المجذوب في سلوكه، وترقيه من درجة تحت عناية اللـــه وتوليه، وتسليكه تحت الفضل لا علي يد شيخ، ولنا مع الخراز في تلك المراحل نظرات نخصها وأخرى نوازن بينها وبين مراحل التنقل عند السهروردي.

### (ب) مراحلها عند السهروردي

أنت ترى أن هذا المجذوب ابتدأ من حيث ينتهي المريد السالك بإرادته، وذلك لأن اللـــه سبحانه وتعالى كشف لـــه أولاً عن قلبه، وأزاح ستر الحجب عن بصيرته، وتولاه في كل شأنه وفاجأه بالتحلية من فضلـــه وأناره بأنوار الشهود، فطالع من علوم الأسرار ما جعلـــه يعبد عن رؤية.

وترتب على هذه البداية بعد ذلك أن زهد العبد في الدنيا واستحقر المتع الحسية في جانب ما شاهد من اللذائذ الروحية، ونقت نفسه وتزكت ، ولم يحتج إلى عناء المجاهدة، أو مرارة المكابدة ثم شع قلبه على قالبه، وخرج نور بصيرته، وهُدِيَ باطنه فأثر في ظاهره، فانقاد الظاهر للباطن، أو خشع ظاهره لباطنه ولم يجد صعوبة في الانقياد أو ثقلاً في الطاعة أو المعاملة، أو فتورًا في مواصلة العبادة، ولذة القرب لاستجابة نفسه وتذوقها لأنوار الحق ومنحه بداية، كما أن الفارق بين الظاهر والباطن قد تلاشى وانمحى، فلم نعد نفرق بين كثافة الظاهر ورقة الباطن، وعمل الظاهر وعلة حكمية لـــه، بل امتزج ظاهره في باطنه، وباطنه في ظاهره.

---

(١) القشيري: الرسالة: ١٢٩ المطبعة العامرية الأدبية ١٣١٩هـ

فالخشية مثلاً كما هي في القلب فهي على الجوارح، والتواضع صفة النفس وسمة الحس والبدن، والرؤية القلبية هي المنعكسة في الرؤية البصرية، وبصر العين هو نظر القلب، وصاحب هذا الجذب والسلوك معًا ليس عبدًا لغلبة حالـــه، وليس أسيرًا لسر وقتي، أو كشف مني، بل هو الذي يتحكم في الحال، ويتوجه إليه بالقصد في الماضي والحاضر والمآل، ومعنى عدم سيطرة الحال عليه أنه يصير من أهل التمكين والاطمئنان الذين لا تطيش بهم طوائف الأحوال، أو تغشيهم بوادي الأسرار فيتواجدون أو يغيبون، بل يثبتون وعلى الطاعة يداومون.

فالمؤثر الحقيقي في النفس هو الجذب الإلهي والأستاذ الذي تربت عليه منذ الوهلة الأولى في لحظة واحدة هو هذا السر الرباني الذي انكشف للعبد المجتبى فنقلـــه من أحوال الغفلة إلى حال الحضور، هذا الكشف قد ترتب عليه – باختصار – ما يأتي:

الزهد في الدنيا والإقبال على اللـــه، والصفاء النفسي الدائم ومواصلة الطاعة والعبادة مع اللذة والتنعيم، توحد القلب والبدن في الخشوع والخضوع والاستجابة، نمو الإرادة الجديدة والخاصة والمحبة الخاصة بحيث تكون طاعته وعبادته وتوحيده وصفاؤه ليست كما يجري على العبيد السالكين بلا جذب، كل ما يقع على يديه هو من فعل أهل القرب، وهو سمة الخواص، هذا المجذوب السالك صاحب تمكين وتثبيت لا تغلبه الأحوال فيسكر أو يفتقد، بل كلما توالت عليه تمكن واطمأن، وازداد طاعة وصدقًا، وعبادة وإخلاصًا، وأنه الذي استراح من عناء المجاهدة، وقسوة الترويض حيث اجتباهم مولاهم، وأكمل لهم النعمة، وهيأ لهم الكرامة، فأسقط عنهم حركات الطلب، فصارت حركاتهم في

العمل والخدمة على الألفة والتنعيم بمناجاته والانفراد بقربه[1]، ولما بادرهم سطوع نور اليقين أثار نازل الحال فيهم شهوة الاجتهاد والأعمال، فأقبلوا على الأعمال باللذاذة، والعيش فيها قرة عينهم فَسَهَّلَ الكشف عليهم الاجتهاد[2].

### (جـ) مع أبي سعيد في مراحله

أمـــا النظرات التي تخص مراحل السير بالجذب حتى يصل السالك إلى الفناء فإنـــنا نـــرى أن الخراز بدأها بالذكر وثنى بالقرب وثلث بالأنس، ثم عاد فذكر التوحـــيد كمرحلة رابعة، ودخول دار الفردانية كخامسة والفناء مع رؤية الجلال كسادســـة، والمراحل الثلاث الأولى مُرتَّبة ترتيبًا روحيًّا على وجه دقيق وتحقُّقي؛ لأن مـــن ذكـــر بالقلب واللسان واستغرق في الذكر اقترب من المذكور. ومن اقترب واستشعر الحضور في القرب أَنِس بجوار اللـــه في ساحة قربه.

كما أنَّ الثلاثة الأخيرة منفصلة مرتبة ترتيبًا صحيحًا كذلك، إذ إن مَن وحَّد توحـــيدًا خالصًا رقي إلى درجة الأحدية والفردانية فشاهد الجلال والعظمة، ومن شاهدهما أصابه صعق القهر، وانصهر في نور الجبروت، فأمحى عمَّا به من صفات المخلوقـــية، وذابت إرادته في إرادة المتفرد بالخالقية، ففني عما هو؛ أي عن هويته العاجـــزة وبقـــي بـــه جلّ جلالـــه، وظل في حفظه، وتخلَّص من مزاعم الغيرية ودعاوى الهوى والذاتية.

ولـــك أن تســـأل عـــن معنى الجلوس على كرسي التوحيد ولماذا كان بعد الأنس؟ و لم جعل الخرَّاز بداية الفناء الجلوس على كرسي التوحيد، ووسطه رؤية الجلال، و لم يجعل الفناء مرتبًا على الأنس بعد القرب...؟

---

(١) المرجع نفسه: ٦٠، ٦١

(٢) المرجع السابق

أمّا بالنسبة إلى السؤال الأوّل فإن العبد في المراحل الثلاثة الأولى كان يذكر ويقترب ويأنس بواحد يعبده ويذكره ويتقرب إليه ويستغرق فيه، إلاّ أنه عندما استأنس بالمذكور في حظائر القرب تلاشت الغيرية، وسقطت الوسائط والأسباب، ولم يشاهد فاعلاً ولا مدبّرًا ولا معطيًا إلا الله، فلمّا وصل إلى هنا تحقق في مقام التوحيد؛ أي صار العبد كاملاً في توحيده، نقيًّا في ثقته بالله، راكنًا إليه كل الركون راضيًا عنه، لا يرى غيره في قلبه ولا في قربه، والتحقق أو الكمال في التوحيد هو معنى الجلوس على كرسي التوحيد لأنّ الجلوس عادة دلالة على الاستقرار والتثبيت، وهو ما عنيناه بالتحقق.

ولم يجعل الخرّاز الفناء تابعًا لمراحل الأنس بل انتقل من الأنس إلى التحقق بالتوحيد، ثم سلك مسلك الجلال والعظمة لا الجمال والمنّة المناسبين للأُنس، لأنه رأى أن مواصلة العروج بعد الأنس في درجات القرب ستُدِرُّ على السالك أحوال البسط والدلال والوَلَه والشوق والسُكْر والغيبة؛ ولذا عدل عن هذا الطريق إلى طريق التحقق بالتوحيد ثم مشاهدة الجلال والعظمة، والوقوع تحت قهر الجلال يمحو الغيرية، ويُذيب السِّوى، ويُفني العبد تحت عظمة الجبروت، وسلطان العزّة الإلهية، وفي هذا ردٌّ على التساؤل الثاني.

## بين كل من الخراز والسهروردي في مراحلهما

وأمّا من ناحية الموازنة بين مراحل السير بالجذب عند الخرّاز والسهروردي فإنك تلاحظ أن مراحل السهروردي ابتدأت بالجذب وانتهت بالتمكين وعدم التقلّب مع الأحوال، على حين ابتدأت بالذكر وانتهت بالفناء عند الخرّاز ومع أن مراحل أبي سعيد تبدو أكثر دقّة وترتيبًا من مراحل السهروردي إلا أن ما ذكره صاحب عوارف المعارف مبنيًّا على الجذب أرقى وأعظم؛ لأنه ختم مراحله بحال التمكين في الأحوال، وبيّن أن المجذوب السالك يستطيع الوصول بفضل الله وعنايته حتى يتغلب على الأحوال ولا تغلبه الأحوال.

ومثل هذا الوصول يفوق حال الفناء الذي يمكن أن نعتبره في منتصف الطريق بين بداية الجذب ونهاية التمكين، وقد يقال بعد هذا أن أبا سعيد لم يُقصِّر في بيان المراحل حيث لم يَسِرْ إلى نهاية الشوط كما سار السهروردي، لأنه لم يُرِدْ أن يتحدث تفصيلاً عن كل مراحل السلوك بالجذب بل أراد فقط أن يبيِّن المراحل التي توصل إلى الفناء مبتدئةً بالجذب والتهذيب الربَّاني.

دعونا بعد هذا نستمع إلى صُوفي آخر ينشد مفاخرًا بطريق الجذب في التربية، ألا وهو أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء أبو العباس الأدمي (٣٠٩هـ):

**بالله أبلغ ما أسعى وأدركه لأبي ولا بشفيع لي إلى الناس**

**إذا يئست فكاد اليأس يقلقني جاء الغنى عجبًا من جانب اليأس**[(١)]

ويقول أبو القاسم إبراهيم بن محمد النصرأباذي المتوفى (٣٦٧هـ): الجذب أسرع من السلوك فإن كل جذبة من الحق تغني العبد عن أعمال الثَّقَلَيْن وأخيرًا فإن طريق الجذب في التربية يمتاز بأنه مأمون، وأسرع، ودافع على الطاعات ومعين عليها، ومُوَصِّل إلى درجة التحقق في أقصر صورة من صور التهذيب.

## أدلة الطريق الجذبي

يَستدلُّ الصوفي على صحة طريق الجذب من القرآن الكريم بالآيات التي وردت فيها لفظة الاجتباء، مثل قوله تعالى عقب الحديث عن بعض الأنبياء: ﴿ وَمِنْ ءَابَآئِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ وَإِخْوَٰنِهِمْ ۖ وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الأنعام: ٨٧]، وقوله تعالى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّۦنَ مِن ذُرِّيَّةِ ءَادَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْرَٰٓءِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَٱجْتَبَيْنَآ ۚ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُ ٱلرَّحْمَٰنِ خَرُّوا۟ سُجَّدًا وَبُكِيًّا ﴾ [مريم: ٥٨] ﴿ ٱللَّهُ

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج٥: ٢٩.

تجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب﴾ [الشورى: ١٣] ﴿وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨].

ففي هذه الآيات نرى أن الاجتباء جاء بمعنًى عامٍّ كالهداية وذلك في آية الحج، وجاء بمعنًى خاصٍّ يفوق الهداية كما في بقية الآيات التي ذكرت الهداية والاجتباء معًا، والعطف فيهما يقتضي مغايرتهما، ويقطع على أن كل لفظة تؤدي معنى مستقلاً يتصل بالمؤمنين لا بالمرسلين إذ الحقُّ سبحانه ذكرهما في جانب مَنْ كان مع النبيين مِن ذُرِّيَّة آدم، وممن حُمِلُوا مع نوح، ومن ذرية إبراهيم وإسرائيل، وليسوا جميعًا أنبياء.

ولأن الاجتباء يحمل معنًى أرقى من الهداية، نجد القرطبي يقول: وهو عند أهل اللغة بمعنى اخترناهم، مشتقٌّ من جبيت الماء في الحوض: جمعته، فالاجتباء ضمٌّ الذي تجتبيه إلى خاصَّتك[1]، وفي غير سورة الأنعام يفسِّر الاجتباء قائلاً: أي يختار للتوحيد من يشاء، والصوفية يرون أن الجذب بهذا المعنى يتعلق بالكشف والعلم الحقيقي والباطني، ولا شكَّ أن هذه العلوم هي من جملة حقائق التوحيد التي يختار الله لها من يشاء من صفوة خلقه، وأمَّا ابن عباس فيقول في معنى اجتبيناهم: اصطفيناهم[2]، ويفسر مجاهد اجتبيناهم بمعنى: أخلصناهم[3] وهذه المعاني هي مرادات الصوفية وعليها بناء القوم.

وكذلك تَرِد كلمة الاصطفاء مؤيِّدة لمطلوب القوم، ولطريق الجذب، حيث تأتي مبيِّنة أن الله يصطفي من الخلق رسلاً هم هداة عباده، مثل قوله سبحانه

---

(١) القرطبي في التفسير: ٤٧٠، دار الشعب، ٥٨٣٣.

(٢) ابن عباس: تنوير المقياس من تفسير ابن عباس ١١٤ دار الكتب العلمية بيروت.

(٣) تفسير مجاهد بن جبر المخزومي ج١: ٢١٩ المنشورات العلمية بيروت.

عن موسى: ﴿إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف: ١٤٤]، ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ٧٥]، ﴿ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢]، ويصطفي من العبيد صفوة هم خُلّص المهديين كقوله عن مريم: ﴿يَٰمَرۡيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصۡطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٤٢] وقوله عن طالوت الملِك لا النبي: ﴿قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰهُ عَلَيۡكُمۡ وَزَادَهُۥ بَسۡطَةٗ فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ وَٱللَّهُ يُؤۡتِي مُلۡكَهُۥ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ﴾ [البقرة: ٢٤٧].

ومثل هذا الاصطفاء الذي تتزكى منه النفس وتتطهَّر كما هو عند مريم أو الذي يزداد فيه العبد بسطة في العلم واليقين كحالِ طالوت هو ما تطلّع إليه رجال الصوفية وما تحقق لأهل الجذب منهم تحققًا مبنيًّا على فضل الله وعنايته لا على كسب العبد وجهده، وكم كانوا يجأرون بدعاء النبي ﷺ في هذا الصدد: «**اللَّهُمَّ لا تَكلْني إلى نفسي طرفة عين أو ما هو أقلُّ من ذلك، اللَّهُمَّ اكلأني كَلاءة الوليد**» وقوله: «**اللَّهُمَّ تولَّها أنت خير من تولاَّها وزكّها أنت خير من زكَّاها أنت وليُّها ومولاها**» ولَمَّا كان الاجتباء المحض والاصطفاء الخاص غير معلَّل بكسب العبد كان أفضل وأرقى سببٍ للتربية عند رجال الطائفة.

## الطريق الثاني: التعلم من النبي

ومن الطرق غير الكسبية التي يتلقّى عنها الصوفية ويتأدبون من خلالها الأخذ عن النبي ﷺ منامًا أو يقظةً حسب درجة الصفاء التي يتصف بها السالك، فكلّما كان على درجة كبيرةٍ من النقاء كانت الرؤية أتمّ وأكثر، والنصائح محدَّدة، وعلى كلٍّ فهذه حالة نادرة وعزيزة لا ينالها إلى من أُهِّل لها نفسًا ومحبة لرسول الله ﷺ، والذي أكثر من الصلاة عليه واستشعره دائمًا معه، وتمثَّله سلوكًا واقتداءً، وامتلأت مشاعره وعاطفته بذكراه، ودام على القرب منه بكثرة المتابعة ودقّتها.

وتـلي مـرحلة التلقي عن النبي صلوات اللـه عليه وسلامه مرحلة الجذب مباشرة، وفي كل منهما يستغني السالك عن شيخ يتتلمذ عليه بما فتح اللـه عليه من مِنَحه، أو بما قام به رسول اللـه من نُصحه وتوجيهه، وإن كنا نفرق بينهما مـن حيث إن حالة التلقي بالجذب تصادف العبد في بداية سلوكه وتباغته، ولا يصـحب المريد شيخًا قبلها، وتكون من القُوَّة والظهور والتأثير بما يجعل السالك مغمورًا ومقهورًا على ما أُريد به، وليس لها إلاَّ وجهٌ واحدٌ ترِد عليه، وتبدأ حالة النفع والاستفادة بالمواهب من باطن الإنسان الذي هو محلٌ لهذه الفتوحات الإلهية وتسري منه إلى ظاهره.

أمَّـا التلَقِّي عن النبي ﷺ ، والأخذ منه فإنه بالطبع لا يكون بنفس القوة التي في الجـذب الإلهي، ومع أن بركته تعمُّ الظاهر والباطن إلا أن الباطن لا يظهر في هذا التلقي بنفس القدر في الجذب إن كان العبد مبتدئًا، وليس لـه من السلطان عـلى نفـس المتعلم الصوفي كما للجذب، كما أن رؤية النبي قد تكون منامًا أو يقظـةً، وربمـا سـبقت بشيخ قام بتأهيل المريد لفترة حتى اتصل السالك بالنبي فاستغنى عن الشيخ الظاهر، واللقاءات التي تتم بين المريد ورسول اللـه ﷺ على أيِّ حـالٍ غالبًا ما تكون محدودةً، أمَّا في الجذب فهو لقاءٌ أزال الحُجُب فاستْمرَّ الحضـور واللقـاء، ولـيس للنبي ﷺ من العناية والرقابة ما هو للـه على وجه التحقيق.

ومـن هـنا فإن التعلُّم من النبي ﷺ يكون بالنصح والتوجيه، ونوال البركة السـارية مـن نـوره ﷺ إلى العبد المقصود بالتربية، وإن كُنَّا لا ننسى بعد هذه الفوارق في الطريقين أن النبي ﷺ لا يزور عبدًا أو وليًّا إلا من كان الحق قد رضي عنه واجتباه، وكرَّمه بشرف زيارة النبي صلوات اللـه وسلامه عليه، ولا نستبعد أن يجمـع اللـه الطريقين معًا: الجذب والزيارة لعبد يكون لـه مزيد عناية من اللـه، وهذا هو الغالب الذي يقع مع أقطاب المريدين الذين قطعوا شوطًا كبيرًا

في السلوك، ومُنحوا الفتوح، ثُمَّ رُزقوا شرف الزيارة، فنالوا فضائل الطريقين معًا.

## وقوع الرؤيا مناما

لم يكـثر الجدل حول وقوع الرؤية للنبي ﷺ في المنام لتضافُر النصوص على ذلـك، مثل قولـه من رواية أنس: «**مَن رآني في المنام فقد رآني؛ فإن الشيطان لا يتمـثّل بي**»[1] وقولـه: «**من رآني في منامه فقد رأى الحقَّ**»[2] أي رآني حقًّا، ولَمَّا كان كذلك فإن الرؤية في المنام وقعت لكثيرٍ من الصحابة والتابعين ومَن بعدهم، فيُحدِّثنا ابن سعد في طبقاته عن أنس بن مالك قال: ما من ليلة إلا وأنا أرى فيها حبـيبي، ثم يـبكي[3]، وأمَّا نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم أستاذ الإمام مالك فكانت تخرج منه رائحة كرائحة المِسْك أو أشدّ عند القراءة، فقال لـه رجل من أصـحابه: يا أبا عبد اللـه... تتطَيب كُلَّما قعدت تُقرئ الناس؟ قال: ما أمسُّ طيـبًا، ولكني رأيت رسول اللـه ﷺ فيما يرى النائم وهو يقرأ في فِيَّ، فمن ذلك الوقت يشم من فِيَّ هذه الرائحة[4]، وقيل له: ما أصبحَ وجهكا! وأحسنَ خلقك! قال: كيف لا أكون كذلك وقد صافحني رسول اللـه ﷺ وعليه قرأت القرآن، يعني في النوم[5].

وقال سُفيان بن عُيَيْنة( ١٩٨هـ): رأيت رسول اللـه ﷺ في المنام فقلت له: قد اختلفت عليَّ القراءات، فبقراءة من تأمرني أن أقرأ؟ قال: بقراءة أبي عمرو بن العـلاء، ورأى أبـو الحسن الأشعري رسول اللـه ﷺ في منامه وأمره أن يترك

---

(١) القسطلاني: إرشاد الساري شرح البخاري: ج١٠: ١٥٢، ١٥٣.

(٢) ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج٧: ١٢.

(٣) طاش كبرى زاده مفتاح السعادة: ج٢: ٢٧.

(٤) نفسه: ج٢: ١٠٢، ١٥٢، ٢٣٢.

الاعتزال وينصر المذاهب المروية عن رسول اللـه ﷺ ، ولقد رآه أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (٥١٦هـ) في المنام وقال لـه النبي ﷺ: أحييت سُنَّتي بشرح حديثي، فلُقِّب من ذلك اليوم بمحيي السُّنَّة، وناول النبي الحسن بن محمد بن عبد اللـه الطيبي (٧٤٣هـ) المعدود من المفسرين قدحًا من اللبن فشرب منه.

وهكذا نرى أن رؤية النبي كما وقعت للصوفية وكانت سبيلاً للتربية الباطنية والظاهـرة فإنها وقعت لبعض القُرَّاء والمفسرين ورجال الحديث كالبغوي السابق ذكـره وكالإمام البخاري الذي حدَّثنا أنه ما جمع الحديث إلا بإذنٍ من النبي ﷺ وأمرٍ منه.

وكذلـك وقعت لبعض الفقهاء كالشافعي الذي رأى الرسول فسأله: من أنـت؟ قـال الشافعي: مِن رهطك يا رسول اللـه. فقال: ادْنُ منِّي فدنوت منه فأخذ من ريقه ففتحت فيَّ فأَمَرَّ من ريقة على لساني وفي شفتيَّ، وقال: امْشِ بارك اللـه فيك[1].

فـإذا جاء يحيى بن معين عون بن زياد (١٣٣هـ) وحدَّث أنه كانت عادته في الحـجِّ أن يذهب إلى مكَّة ثم يعود إلى المدينة، ولكنَّه في مرَّةٍ خرج من المدينة ورجع إليها وأقام بها ثلاثة أيامٍ، ثم خرج منها، ولما بات بمنـزلٍ من المنازل أثناء السـير ونام رأى النبي ﷺ يقول له: يا أبا زَكَرِيًّا أترغب عن جِواري؟ فلما أصبح قـال لرُفقائه: امضوا فإني راجع إلى المدينة، فمضوا ورجع وأقام بها ثلاثة أيام ثم مـات، فحُمل على أعواد النبي ﷺ ، وإذا رأيناه يحدث بهذا كما يُحدِّث غيره من رجـال الصوفية فلا تتعجب إذا قلنا بعد كل ما سبق أن التربية عن طريق رؤية النبي ﷺ كانت مجالاً رحبًا للصوفية تعلموا منه الكثير وانتفعوا ببركة الرؤيا أَيِّما إفادةٍ.

(١) نفس المصدر.

## وقوع الرؤية يقظة

ويبدو أن الرؤية المناميَّة لم تُثِر اهتمام الصوفية كثيرًا مع تقديرهم العظيم لها كسبيل خاصٍ للتربية السلوكية، نظرًا لأنها عامَّة يمكن أن تقع لعامَّة المؤمنين وخاصتهم، وهم يتطلَّعون إلى طرق التربية الخاصة التي تتناسب إلى حدٍّ كبير مع طموحهم في علاقتهم بالله، ومع رغباتهم في التربية والتطهير بُغية كشف الحُجب ومعرفة الأسرار، ومن ثَمَّ فإنهم أفصحوا بوضوحٍ عن رؤية المصطفى يقظةً والأخذ عنه والتعليم منه، واعتدُّوا إلى حدٍّ بعيدٍ بهذه الوسيلة التربوية لكونها خاصَّةً بأهل الاجتباء ولا تقع إلا لكبار الأولياء.

ونسمع العبارات الجليَّة التي بيَّنت عملية التلقّي، وكشفت بوضوحٍ وإظهارٍ عن وقوع الرؤية يقظةً، وما حدَث فيها بين النبي ﷺ ومن رآه من الصوفية سواء وقعت الرؤية في ابتداءِ حال السالك، واقتصر في تربيته على الأخذ المباشر من الرسول ﷺ دون الرجوع إلى شيخ يسلك كما هو عند محمد فتح بن المختار بن الرضا أحمد بن محمد فتح بن سالم صاحب الطريقة التيجانية الذي قال: قد أخذنا عن مشايخ عدّة فلم يقضِ الله بتحصيل المقصود، وإنما سَندنا وأستاذنا في هذا الطريق هو سيِّد الوجود، قد قضى الله بفتحنا ووصولنا على يديه ليس لغيره من الشيوخ فينا تَصرُّف[1]. فهو كفيله ومُربِّيه، ولا مِنَّة لواحدٍ من الشيوخ عليه، بل جميع ما يصله من الله تعالى فعلى يده صلوات الله وسلامه عليه وبواسطته، ومِنْه إليه[2].

سواءً وقعت على هذا النحو أم وقعت بعد السلوك على يدِ الشيخ كما هو الحال عند الجيلاني، وأبي الحسن الشاذلي، والجزولي، وعلي بن وفا، وعلي

---

(١) الشيخ محمد السايح: بغية المستفيد: ٢٠٢، ٢١٩.

(٢) نفسه: ٢٠٣، ٥٧، ١٥٨.

الخـــوَّاص، وإبراهـــيم المتبولي، والشيخ أبي مدين، والشيخ عبد الرحيم القنائي، والدسوقي، وأبي مسعود بن أبي العشائر الذي أفصح عن هذا الاتجاه. قائلاً: كنت أزور شـــيخي أبا العباس وغيره من صلحاء مصر، فلمَّا فتح اللـــه عليَّ لم يكن شيخ إلاَّ النبي ﷺ ، وذكر أنه كان يصافحه ﷺ عَقِبَ كُلِّ صلاةٍ[1].

فكـــلُّ هـــؤلاء وغيرهم قد اعترفوا صراحةً أنهم يجتمعون مع النبي ﷺ يقظةً ويتعلَّمون منه، ويتلقَّون عنه السلوك الصحيح، ولا يغيب عن الكُمَّل منهم طرفة عين.

والـــرؤية على هذا النحو الكامل يقظةً ليست مُباحةً لكلِّ شاردٍ ووارِدٍ من المريدين، ولكنَّها من خصائص القطب في كل عصرٍ، ووسيلتها المثلى التي تتحقَّق بها هي كثرة الصلاة عليه، إذ إنها هي التي تُقرِّب السالكَ إلى النبي حتى يلتقي به يقظةً.

### آراء العلماء في الرؤية يقظة

لَمَّا كانت هذه المسألةُ من أصعب مسائل علوم القوم لا سيَّما في مجال التربية لـــزم ضرورةً أن نضع مع آراء الصوفية إقرار العلماء والفقهاء واعترافهم بها كي يســـتريح القـــارئ وهو يتابعها مُطالعةً وفهمًا، وراحةً في القلب وطمأنينةً، فلا نكتفي مثلاً بقول أحمد بن محمد التيجاني في منظومته:

ومـــنه رؤيـــة الـــنبي الهـــادي وهـــي لديهـــم غايـــة المـــراد[2]

كما لا نكتفي باعتراف الشيخ محمد بن السايح العربي مؤلف بُغية المُستفيد بأنهـــا من الكرامات الجائزة فلا يُنكرها أحدٌ من أهل السُّنَّة أصلاً[3]، ولا نقتصر عـــلى قول رجلٍ منهم كعفيف الدين اليافعي الذي يبيِّن أنَّ: الأولياء ترِد عليهم

---

(١) نفسه: ١٥٦، ٥٧، ١٥٦.
(٢) المرجع السابق.
(٣) نفس المرجع: ١٦١.

أحوالٌ يشاهدون ملكوت السماوات والأرض، وينظرون الأنبياء أحياءً وغير أمواتٍ كما نظر النبي ﷺ إلى موسى عليه السلام في قبره، وقد تقرَّر أنَّ ما جاز للأنبياء مُعجزةً جاز للأولياء كرامةً بشرط عدم التحدِّي، ولا يُنكر ذلك إلا جاهلٌ[1].

لا نكتفي بقول هذا ولا ذلك ولكن نسوق شواهد إثبات على صحَّة هذا الطريق في التلقّي وتقريره، فنرى أوَّلاً أن الشعراني نقل في كتابه: «الميزان» عن السيوطي في «الجيش الكفيل» قوله:

إن المجتهدين كمالكٍ والشَّافعيِّ رحمهما الله يقولون برؤية ذاته الشريفة في اليقظة، ويسألونه عمَّا يحتاجون[2]، وأما أبو بكر بن العربي فقد رأى في كتابه «قانون التأويل» أنَّه تجوز رؤية النبي، وأكَّد على أن رؤية الأنبياء والملائكة وسماع كلامهم مُمكن للمؤمن كرامةً وللكافر عقوبةً، وذكر اللقاني في شرح «جوهرة التوحيد» أن رؤيته ﷺ في اليقظة والمنام جائزة باتفاق الحُفَّاظ وأنهم لم يختلفوا على ذلك.

وبيَّن ابن الحاج في مدخله أن رؤيته ﷺ في اليقظة باب ضيِّق، وقلَّ من يقع له ذلك إلاَّ مَن كان على صفةٍ عزيزٍ وجودها في هذا الزمان بل عُدمت غالبًا مع أننا لا ننكر من يقع له ذلك من الأكابر الذين حفظ الله ظواهرهم وبواطنهم، ولا ينكر إلا جاهل بمعرفة ما يَرِد عليهم من الأحوال التي يشاهدون فيها ملكوت السماوات والأرض[3].

---

(1) نفس المرجع: ١٦١.

(2) الجيش الكفيل هامش بغية المستفيد: ٥٠، ٥٣، ٥١.

(3) نفس المرجع: ١٦١.

ويــتحمَّس السيوطي للرؤية فيسوق في كتابه «تنوير الحلك بجواز رؤية النبي والملــك» قــوله: ولا يمتنع رؤية ذاته الشريفة بجسده وروحه[1]، ولمّا طلب منه الشــيخ عبد القادر الشاذلي أحد تلاميذ جلال الدين السيوطي أن يشفع لبعض أصحابه عند السلطان قايتباي قال السيوطي: اعلم يا أخي أنني اجتمعت برسول اللــــه ﷺ إلى وقــتي هــذا خمسًا وسبعين مرَّة يقظةً ومُشافهةً ولولا خوف من احتجابه ﷺ عني بسبب دخولي للولاة لطلعت القلعة وشفعت فيك عند السلطان، وأني رجل من خُدَّام حديثه صلوات اللــه وسلامه عليه وأحتاج إليه في تصحيح الأحاديــث التي ضعَّفها المحدِّثون من طريقهم، ولا شك أن نفع ذلك أرجح من نفعك أنت يا أخي.

لعلّــنا نستريح من تعنُّت العقل المحجوب، وصلَفه، وجُحوده بلا دليلٍ، ولا ســند من حُجَّة أو بصيص من ضوء، وعلى كلٍّ فنواصل الرحلة مع تلك المسألة حتى نُهدِّئ من روعنا كثيرًا ويسكن القلب في صدره طويلاً.

## على أيِّ صورة يُرى النبي ﷺ؟

لقــد بان لنا أن الصُوفيَّة لا خلاف لديهم على وقوع الرؤية يقظةً، وكذلك العلماء الذين سردنا أقوالهم ولكنهم اختلفوا بعد ذلك هل تقع الرؤية حقيقة بذاته وروحــه؟ أم تقــع بمثاله؟ ومعنى هذا عند أبي بكر بن العربي أن رؤيته ﷺ بصفته المعلومة إدراك على غير صفته المعلومة إدراك للمثال، قال السيوطي: وهذا الذي قالــه في غاية الحسن[2]، فماذا رأى رجال الطريق وبعض العلماء؟

لم يستحسن الصوفية ومن سايرهم من العلماء القول بالمثال لوقوع شَبهٍ بينه

(١) نقلاً عن بغية المستفيد: ١٥٧، ١٦١.
(٢) بغية المستفيد نقلاً عن تنوير الحلك للسيوطي: ١٥٧.

وبين مثال أفلاطون في اللفظ فقط، وهم يكرهون المصطلحات الفلسفية لا سيَّما السنّيّون منهم، وأيضًا فإن المثال لا يُريح قلب المشتاق، ولا يُطمئن فؤاده الملتاع، ولا يجعل الصوفي مستريحًا لما ينقل عن المثال من معرفة أو أجوبة على عكس رؤية الحقـيقة فإنها تُثلج الصدر وتشرحه، وتجعل السالك مطمئنًا أيّما اطمئنان لكل ما يرد على سمعه وقلبه من معارف نبوية تجدُ لـه أثناء اللقاء المُصْطَفويِّ ، وكذلك فـإن رؤية الحقيقة تتناسب مع جلاء الكرامة ووضوحها، ومع قدرة اللـه على ذلك إكرامًا للمخلَّص من أوليائه.

ولذلك تجدُ أنَّ شيخ المالكيَّة أبا الحسن عليًّا الأجهوري يُصرُّ على أن الرؤية بالحقـيقة لا بالمثال حسبما جاء في «نوازله»، وذكر الإمام السواحلي في كتابه «بغية السالك»: أنه يجوز انطباع صورة النبي الشريفة في نفوس الرائين الصادقين، ولكـن عـلى أيَّـة درجة يراه؟ إنه يقرِّر أنه يراه بعين رأسه عَيانًا في عالم الحسِّ واعتـبرها مـن الكرامات الجائزة والممكنة، أمَّا السُّيوطي نفسه فيقول: إذا أراد اللـه رفع الحجاب عمَّن أراد كرامته رآه على هيئته التي هو عليها، لا مانع من ذلك ولا داعي إلى التخصص برؤية المثال(١).

ولم يذهـب إلى رؤيـة المثال إلا الإمام الغزالي والقرافي حيث جوَّزا وقوعه للصالحين على حدِّ ما ذكر عنهما الشيخ محمد السايح العربي(٢).

---

(١) نفسه ١٥٨ نقلاً عن الجيش الكفيل للسيوطي: ١٥٧.

(٢) نفسه.

## اعتراضات وردها

و لم تَرُقْ هذه الطريقة بعضَ العلماء من أمثال ابن حجر العسقلاني والحافظ الذهبي، ووجَّهوا نُقودًا إليها يمكن إجمالها فيما يأتي:

**أوَّلاً**: تستحيل رؤية النبي ﷺ يقظةً لما يلزم على ذلك من خروجه من قبره ومشيه في الأسواق وخُلوِّ قبره من جسده.

**ثانيًا**: ولو سلَّمنا بصِحَّة الوقوع فلا بُدَّ أن يكون الرائي صحابيًّا؛ لأن الصحابي من رأى النبي ﷺ وتبعه.

و لم تُترك هذه الاعتراضات بدون ردودٍ قويَّةٍ أقامها أنصار الفكرة، بل أجابوا على كلِّ اعتراض:

١- ومن هذه الردود أنه لم يثبت لدى المُحقِّقين من المُتأخِّرين كالشيخ أبي سالم الغباشي صحة ما نُسب إلى ابن حجر والحافظ الذهبي، وذَكر أن الذي ثبت عن ابن حجر هو طعنه على بعض العارفين كالطعن الذي وجَّهه إلى أبي الحسن بن وفا ووالده لأسباب لا تخصُّ هذه المسألة ولا تحوم حولها، بل تتَّصل بمشكلات أخرى كالقول بوحدة الوجود والمبالغة في الشيخ[1].

٢- وعلى فرض صدور هذه الاعتراضات منهما أو من غيرهما فإنه لا يلزم من حدوث الرؤية خروج النبي ﷺ ومشيه في الأسواق، وإنَّما يمكن أن يُمَدَّ للرائي في بصره ويكشف له عن النبي ﷺ في داخل قبره الشريف، وتُقرَّب بينهما المسافات كما حدث بين عُمَرَ وسَارية، أو تكون الرؤية للنبي على غِرار ما وقع من رسول الله للأنبياء ليلة الإسراء والمعراج، ولموسى وهو في قبره

(١) نفسه: ١٥٨ نقلاً عن الجيش الكفيل لسيوطي: ١٥٧.

يصلي مثلما حدَّث رسول اللـــه عن ذلك على وجهٍ خاصٍّ، وكما ثبت أن النبي رأى الأنبياء في السماوات خارج قبورهم.

ويؤكد أنصار الرؤية أن ما جاز للأنبياء معجزة جاز للأولياء كرامة كذلك والـــرؤية أمـــر يخلقه اللـــه تعالى ولا يشترط فيها عقلاً مُواجَهة ولا مُقابَلة ولا مُقارَنة ولا خروج شعاعٍ ولا غيره، وكذلك لا يشترط في الرؤية تحديق الأبصار ولا قـــرب المسافة، فلا يكون المَرئيُّ مدفونًا في الأرض ولا ظاهرًا عليهما، وإنما يُشترط كونه موجودًا فقط على حدِّ قول القسطلاني(١).

٣- ولا يلـــزم مـــن ثبوت الرؤية للنبي يقظةً ثبوت الصحبة للرائي؛ لأنها تقع إذا كانـــت الـــرؤية ورســـول اللـــه في عالم الملك، أما وهو في عالم الملكوت فليست الرؤية إلا من باب خَرْق العادات.

٤- وقد يُقال للمنكر دعواك الاستحالة إن عنيت بها الاستحالة العقلية فباطل، أو الشـــرعية فمن أين لك بدليل أو قاعدة تعينك على الاستحالة أو حتى مجرد افتراضـــها؟ لا يوجد دليلٌ شرعيٌّ، والعقل لا يحيل وقوعها، فليس بعد ذلك ســـند يصحح المنع، ولذلك يقول ابن حجر المكي: وهذه الإلزامات كلها ليس شيء منها بلازم، ودعوى استلزامه لذلك عين الجهل والعناد(٢).

---

(١) القسطلاني: إرشاد الساري شرح صحيح البخاري ج١٠: ١٥٢، ١٥٣.

(٢) السيوطي: انظر تنوير الحلك، وانظر بغية المستفيد للسايح ١٥٩، وانظر أنباء الأذكياء لحياة الأنبياء للسيوطي أيضًا.

## أدلة شرعية تصحح الرؤية

يَستند السّيوطي في تحمُّسه لجواز وقوع الرؤية يقظة ومنامًا علي أقوال البيهقي في حياة الأنبياء، وعلى ما جاء في كتب الحديث، وكلُّها تُؤكّد عدم امتناع الرؤية الشريفة لجسده وروحه بعد انتقاله؛ لأن النبي ﷺ شأنه شأن سائر الأنبياء أحياء في قبورهم رُدَّت إليهم أرواحهم بعد ما قُبضوا، وأُذن لهم في الخروج من قبورهم على حالة برزخية لا يحيلها العقل ولا يسهل عليه تصوُّرها، وموتهم لا يزيد عن تغيُّبهم عنَّا بحيث لا ندركهم وإن كانوا موجودين أحياء، وذلك كحال الملائكة فإنهم موجودون ولا يراهم إلاّ من خصَّه الله بذلك مع تغيبهم عنا جميعًا.

ويشهد لهذا كُلّه، ويؤكد صحته ما ورد من أحاديث النبي ﷺ وما جاء من أخبار الصحابة، ولا بُدَّ من الاستئناس أو الاستشهاد بتلك الأدلّة طالما أنها مسألة خلافية، ولا ينبغي الوقوف عند شُبَهِ العقل فيها إذ هي من المسائل البرزخية التي تُعتبر من السمعيات أكثر منها حقائق تتصل بعالمنا، وإليك طائفة من الأدلّة.

## أدلة الرؤية مناما

أما الرؤية المناميَّة فيروي البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت النبي ﷺ : يقول: **«من رآني في المنام فسيراني في اليقظة، ولا يتمثّل الشيطان بي»**[1] وفي رواية مُسلم **«من رآني في المنام فسيراني في اليقظة -أو فكأنما- ولا يتمثّل الشيطان بي»** قال الحافظ ابن حجر: ووقع عند الإسماعيلي: **«فقد رآني في اليقظة** بدل قوله **فسيراني»** ومثله عند ابن ماجه، وصحَّحه الترمذي من حديث ابن مسعود، وفي رواية أبي قتادة عند مسلم أيضًا: **«من رآني فقد رأى**

---

(١) الإمام البخاري: صحيح البخاري: ج ٤٣٩، وإرشاد الساري: ج١٠: ١٥٢.

**الحق»** وله أيضًا من حديث جابر: **«من رآني في المنام فقد رآني»**، فإنه عند البخاري: **«فإن الشيطان لا يتكوَّنني»** أي لا يتكوَّن كوني[1] **«ولا ينبغي للشيطان أن يتمثل في صورتي»** وفي رواية: **«من رآني في المنام فقد رآني، فإنه لا ينبغي للشيطان أن يَتشبَّه بي»** من حديث أبي سعيد.

واختلف العلماء اختلافًا كبيرًا حول المعنى المراد من الجزء الأول في الحديث وهو الخاص بالرؤية المنامية، فقال البعض: إن الرؤية المنامية تقع على أي وجه يليق بالرائي ويتناسب مع حاله ودرجة قُربه من الله، ومتابعته للنبي ﷺ، فاختلاف الصورة التي عليها المرئي إنما تكون لا باعتبار هذا المرئي ولكن من تفاوت درجة وحال الرائي، ويرى الغزالي أن من رآه منامًا فقد رأي مثاله لا صورته، بينما يرى ابن سيرين أن الرؤية لا بُدَّ أن تكون مطابقة لوصف النبي ﷺ حيًّا مُطابَقةً دقيقةً.

وبعدما يذكر القسطلاني هذه الاختلافات يقول: فالصحيح في تأويل هذا الحديث أن مقصوده أنَّ رؤيته في كل حالة ليست باطلة ولا أضغاثًا بل هي حقٌّ في نفسها، ولو رُئِي على غير صورته فتصَوُّر تلك الصورة ليس من الشيطان بل هو من قِبَل الله وهذا هو قول القاضي أبي بكر بن الطيب... وأشار إليه القرطبي[2] وعليه النووي، وشيخ الإسلام ابن حجر بالأصالة عن نفسه وعن فهمه من كلام القاضي عياض، وقال الطيبي: المعنى من رآني في المنام بأي صفة كانت فليُبَشَّر وليعلم أنَّه قد رآني الرؤيا الحقَّ، أي رؤية الحقِّ لا الباطل[3].

---

(١) القسطلاني المواهب اللدنية: ج١: ٥٣٢ – ٥٤٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

## أدلة الرؤية يقظة ومناقشتها

واتسعت دائرة الخلاف حول الجزء الثاني من الحديث وهو المتعلق بالرؤية يقظة في قول النبي ﷺ : «فسيراني في اليقظة» على تعدُّد رواياته، والحقُّ يُقال أنَّ شُرَّاح الحديث والمهتمين بهذه المسائل من العلماء قد وجدوا أنفسهم أمام حكايات الصالحين المتعددة التي تَدلُّ على وقوع الرؤية في اليقظة لهم من أمثال الرجال الذين ذكرناهم، ومن أمثال أبي العباس القسطلاني، وأبي العباس الحراز، وعبد الله بن محمد بن عمر بن يوسف القرطبي، والسيد نور الدين الإيجي، وهم ممن لا يُشك فيهم لدى الجميع.

نقول: وجد العلماء هؤلاء الصالحين مع شدَّة توقِّيهم عن الرياء، وبُعْدهم عن التفاخر، وصدقهم مع الله ورسوله يحكون رؤية النبي والاستفادة منه، وليس لدى العلماء أدلة ظاهرة نصِّيَّة تمنع، فوقفوا من تلك المسألة مواقف متعارضة، فهم من ناحية لم يستطيعوا التطاول على هؤلاء الصفوة من الأولياء الذين ذكروا رؤيتهم للمصطفى، ولم يُنكروا عليهم حالهم وأقوالهم، ومن ناحية أخرى فليس لديهم سند قوي يجعلهم يُسلِّمون بما سمعوا عند الوَهْلة الأُولى، ومن هنا وقع الخطأ والتناقض.

وعلى سبيل المثال نجد واحدًا كالقسطلاني في المواهب اللَّدُنية يشارك القرطبي والقاضي أبا بكر بن العربي القول بالإنكار للأسباب التي ذكرناها في الاعتراضات على الرؤية ويسوقها بتفصيلها، وإذا به في نفس الصفحات يميل ميلاً شديدًا إلى قبول الفكرة ويزجُّ بكثير من الآراء التي تساندها، وينقل عمَّن يؤيِّدها نقلاً مُطوَّلاً فيقول مثلاً في بداية الحديث عنها: حكى بعض الصالحين حكايات عن أنفسهم كما هو في توثيق عرى الإيمان للبارزي، وبهجة النفوس لأبي محمد عبد الله بن حمزة، وروض الرياحين للعفيف اليافعي، وغيره من تصانيفه، والشيخ صفي الدين بن منصور في رسالته، وعبارة ابن حمزة : فقد ذُكر عن

السلف والخلف وهلُمَّ جرًّا عن جماعة كانوا يصدقون بهذا الحديث يعني **«من رآني في المنام فسيراني في اليقظة»** أنهم رأوه ﷺ في النوم فرأوه بعد ذلك في اليقظة وسألوه عن أشياء كانوا منها مشوشين فأخبرهم بتفريجها، ونص لهم على الوجوه التي بها يكون فرجها فجاء الأمر كذلك بلا زيادة ولا نقص.

ثم قال: والمنكر لهذا لا يخلو: إما أن يكون ممن يصدق بكرامات الأولياء أو لا، فإن كان الثاني فقد سقط البحث معه فإنه مكذب ما أثبتته السُّنَّة بالدلائل الواضحة، وإن كان الأول فهذه منها لأن الأولياء يكشف لهم بخرق العادة في أشياء في العالمين العلوي والسفلي عديدة مع التصديق بذلك[١].

ويسوق على لسان ابن بطال قوله في تفسير **«فسيراني في اليقظة»**: يريد تصديق تلك الرؤية في اليقظة وصحتها وخروجها على الحق، وليس المراد أنه يراه في الآخرة لأنه سيراه يوم القيامة في اليقظة جميع أُمَّته؛ مَن رآه في النوم ومن لم يَرَهْ وذكر ما قاله الغزالي في «المنقذ من الضلال»: وهم -يعني أرباب القلوب- في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منها أصواتًا ويقتبسون منهم فوائد.

ويقول القسطلاني أيضًا: قال البدر حسن بن الأهدل في مسألة الرؤية له: إن وقوعها للأولياء قد تواترت بأجناسها الأخبار، وصار العلم بذلك قويًّا ينتفي معه الشَّكُّ، ومن تواترت عليه أخبارهم لم يَبْقَ له شُبهةٌ فيه، ولن يقع لهم ذلك في غيبة حسٍّ وغموض طرف لورود حالة لا تكاد تضبطها العبارة[٢].

وفي النهاية يُفصح القسطلاني عن رأيه الخاصِّ في ختام البحث الذي أفرده

---

(١) المواهب اللدنية للقسطلاني.

(٢) نفس المرجع السابق.

لهذه المسألة فيجوز تمثُّل النبي ﷺ وتصوُّره في خواطر الصالحين وكأنه يكلمهم ويكلمونه وذلك عند من يحسن المتابعة والاقتداء، يقول القسطلاني: فلا يمنع من الخواص أرباب القلوب القائمين بالمراقبة والتوجه على قدم الخوف بحيث لا يسكنون لشيء مما يقع لهم من الكرامات فضلاً عن التحدُّث بغير ضرورة مع السعي في التخلص من الكدورات، والإعراض عن الدنيا وأهلها جملة، وكون الواحد منهم يَودُّ أن يخرج من أهله وماله وأنه يرى النبي ﷺ كالشيخ عبد القادر الجيلاني، أن يتمثل صورته ﷺ في خاطره ويتصور في عالم سرِّه أنه يكلمه بشرط استقرار ذلك وعدم اضطرابه، فإن تَزلْزَل أو اضْطَرب كان لمة من الشيطان[١].

وأخيرًا فإنه يقترب من الإقرار الصحيح عندما يقول: قال شارح المصابيح: أو يراه في الدنيا حالة الذوق والانسلاخ عن العوائق الجسمانية، كما نُقل ذلك عن بعض الصالحين أنه رآه في حالة الذوق والشوق[٢].

فالقسطلاني وإن ساق رأي المعارضين وبدا منه بعضُ المَيْل إلاَّ أنه كما رأيت يظهر بوضوح جُنوحه المتزايد إلى قبوله الرؤية يقظة على أي نحوٍ من الوقوع، ويرجع ميله البسيط للرفض إلى التأدب مع أستاذه الذي رفض الفكرة مستندًا إلى أن أحدًا من الصحابة ولا من بعدهم لم يَرَهُ ﷺ ، ولم تَرَهُ السيدة فاطمة مع ولعها به بعد انتقاله، فتأدُّبًا مع الأستاذ ظهر القسطلاني بمظهر المعارض، أو الذي يمالئ المعارضين حياءً من أستاذه على حين كان في الحقيقة منشرحًا كل الانشراح لوجهة النظر الأخرى، مفسحًا لها مكانًا شاسعًا من الصفحات التي أفردها لهذا الموضوع، ونتبيَّن من خلال تَتبُّع النصوص التي ساقها ما يلي:

---

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) نفس المرجع السابق.

١- اتفاق السلف والخلف على تصديق من رأى النبي يقظة.

٢- أن أخبار الرؤية تواترت من لسان الصالحين ووصلت إلينا.

٣- أن القسطلاني لم يوجه اتّهامًا إلى الرائين من الصالحين لا في صفاء قلوبهم ولا في حديثهم، ولا في علمهم أو تمسُّكهم بالشرع.

٤- اعتراف هذا الرجل أن العبارة تندر وتجف إزاء هذه المسألة وبالتالي فالعقل الذي يعي ويصوغ العبارة لا يستطيع تفهم هذه الحالة تفهمًا صحيحًا.

٥- وإذا كان كذلك فالأولى إبقاء الحديث والإيمان به كما هو التسليم بكرامة المشايخ في ذلك.

٦- وليس صحيحًا ما يقال أن الرؤية لم تقع لأحد من الصحابة ولا من بعدهم لأن عبد الله بن سلام يروي لنا أن عليًّا رضي الله عنه دخل على عثمان رضي الله عنه في اليوم الذي قتل فيه فقال له عثمان: أترى هذه الطاقة؟ فإن رسول الله ﷺ تراءى لي منها فقال: أحصروك يا عثمان؟ قلت: نعم بأبي أنت وأمي، فقال: إن شئت نصرت عليهم وإن شئت أفطرت عندنا؟ فقلت: بل أفطر عندكم فقتل قبل غروب الشمس من ذلك اليوم[1].

وقال سعيد بن المسيب (٩٤هـ): لقد رأيتني ليالي الحرة وما في المسجد من أحد من خلق الله غيري وأن أهل الشام ليدخلون زمرًا زمرًا يقولون: انظروا إلى هذا الشيخ المجنون وما يأتي وقت صلاة إلا سمعت أذانًا في القبر فتقدمت فأقمت الصلاة فصليت وما في المسجد غيري[2] وعن عبد الملك بن عمير قال: جاء رجل إلى ربعي بن حراش فقيل له: قد مات أخوك الربيع بن حراش الزاهد التابعي، ولما حضر ربعي وجلس يستغفر لأخيه كشف الربيع وجهه وقال:

(١) الجيش الكفيل: ٥٤ نقلاً عن نزهة الراوي للكتني.

(٢) ابن سعد الطبقات الكبرى: ج٥: ٩٧، ٩٨.

احملوني فإني قد واعدت رسول الله ﷺ ألا يبرح حتى ألقاه[1].

وقال عبد الله بن سلام: إن سلمان الفارسي قال له: أينا مات قبل صاحبه فليترايا له قال عبد الله بن سلام: أو يكون ذلك؟ فقال سلمان: نعم. إن نسمة المؤمن مخلاة تذهب في الأرض حيث شاءت، ونسمة الكافر في سجن، فمات سلمان فقال عبد الله :فبينما أن ذات يوم قائل بنصف النهار على سريري فأغفوت إغفاءة إذ جاء سلمان فقال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فقلت: السلام عليك ورحمة الله وبركاته فقلت يا أبا عبد الله - كنية سلمان - كيف وجدت مَنزلك؟ قال خيرًا وعليك بالتوكل فنعم الشيء التوكل ورده ثلاث مرات[2].

٧- ففي هذه الشواهد دلائل صدق على أن الصحابة والتابعين رأوا أو سمعوا من النبي ﷺ وهم في يقظة كما أن قصة ابن سلام مع سلمان بينت كيفية الحالة التي يحدث فيها الرائي، وأن الإنسان كالرائي يكون في حالة ذوق أو غفوة لا في حالة نوم لأن ابن سلام لو كان نائمًا لبين ذلك، ولما تعجب من قول سلمان عندما أخبره بالترائي، لأن الرؤيا نومًا لا يسأل عنها ولا يتعجب من ذكرها.

## الفوائد التربوية التي تعود على السالك من هذا الطريق

لعلك رأيت أن التلقي عن النبي ﷺ نوع من الأستاذية الراقية، وأن اهتمام الصوفي بالرؤية ليس قائمًا على التمتع الروحي بلقيا الحبيب ﷺ فحسب بل إنما اشتملت على ذلك وعلى منافع حسية كتلك التي حصل عليها الشافعي من ريق

(١) نفسه: ٦، ١٠٣.

(٢) ابن الجوزي: صفة الصفوة ج١: ٢٢٥.

النبي ﷺ، كما اشتملت على فوائد علمية هامة، وهو المقصود الأسمى من الرؤية والتطلع إليها، على أنه يمكن القول بأن الفوائد الحسية لا تقصد لذاتها -مع ما فيها من متعة في نفسها- ولكن لما يترتب عليها من فائدة روحية باطنية وعلمية يظهر أثرهما من بركة النبي صلوات الله وسلامه عليه.

هذا بالإضافة إلى المنافع العلمية البحتة التي نالها الراءون من المرئي ﷺ مثل تصحيح القراءة، أو توضيح معنى لحكم من الأحكام أو لحديث من الأحاديث، أو الوقوف على حديث من ناحية الصحة، أو معرفة سره، أو تثبيت خاطره في القلب، أو إخبار بمغيب، أو كشف عن أمر مضى، أو لأمر في المستقبل، أو دلالة على نصيحة نفسية، أو قلبية، أو أخلاقية، أو تنبيه على صفة سلوكية، أو أمر نافع في الطريق، أو إطلاع لشيخ على رتبة مريد من المريدين، أو توصية على سالك من السالكين، أو تكليف بمهمة خاصة أو عامة لنفع مسلم أو جماعة، كل هذه المنافع والفوائد هي التي اشتاق لها الصوفي من وراء رؤية النبي ﷺ.

## الطريق الثالث: الاتباع الشرعي

لا ينكر الصوفية التعلم المباشر من الشريعة كما تركها رسول الله بلا واسطة شيخ ولكنه يرونه سبيلاً قويًا من سبل التربية والتهذيب النفسي والخلقي فيعلق السهروردي البغدادي (٦٣٢هـ) على قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] بقوله: فأوفر الناس حظًا من متابعة الرسول أوفرهم حظًا من محبة الله تعالى، والصوفية من بين طوائف الإسلام ظفروا بحسن المتابعة، لأنهم اتبعوا أقواله فقاموا بما أمرهم ووقفوا عما نهاهم، قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]

ثم اتبعوه في أعمالهم من الجد والاجتهاد في العبادة والتهجد والنوافل من

الصوم والصلاة وغير ذلك، ورزقوا ببركة المتابعة في الأقوال والأفعال التخلق بأخلاقه: من الحياء، والحلم، والصفح، والعفو، والرأفة، والشفقة، والمداراة، والنصيحة، والتواضع، ورزقوا قسطًا من أحواله: من الخشية، والسكينة، والهيبة، والتعظيم ، والرضا، والصبر، والزهد، والتوكل، فاستوفوا جميع أقسام المتابعة، وأحيوا سنته بأقصى الغايات(١).

فقد بين السهروردي أن متابعة الصوفية للنبي ﷺ شملت الفهم لأقواله وما جاء به من الوحي فهمًا شاملاً دقيقًا كما أنها اتسعت لتعم المتابعة في أعمال الطاعة والعبادة والجد والاجتهاد فيهما، وقرر أن حسن المتابعة في الفهم والعمل أثمر التخلق بأخلاقه، والتحقق بمقاماته من حياء وحلم إلى آخره كما أثمرت التحقق بأحواله، وبالتالي فإن دقة الاتباع قد أدت إلى الغاية المرجوة من التربية وهي التثقيف علميًا والتهذيب خلقيًا، والرقة روحًا، والصفاء قلبًا.

ولأنها تقوم بهذا كله نرى سيدي إبراهيم الدسوقي المتوفى (٦٧٦هـ) يقول: والله لو هاجر الناس مهاجرة صحيحة، ودخلوا تحت الأوامر لاستغنوا عن الشيوخ، ولكن جاءوا إلى الطريق بعلل وأمراض فاحتاجوا إلى حكيم(٢).

ويدلنا هذا النص أيضًا على أن الشريعة وحدها كفيلة أن تصل بالإنسان إلى الله وصلاً قويًا، وأن تحقق الصفاء النفسي والطهر الروحي، والتهذيب الخلقي، وأن يتربى السالك عليها تربية تزيل الحجب وتكشف العوائق والعوارض على غرار ما فعل التابعون وتابعوهم، ولكنه اشترط لمن يسلك على الشريعة الإسلامية وحدها أن يكون صحيحًا سليمًا خاليًا من الأمراض والعلل النفسية، وإذا لم يكن

(١) السهروردي: عوارف المعارف: ٦٠.
(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج١: ١٤٨.

كذلك فلابد من طبيب يقوم بعلاجه لينهض بعبء التربية ولتثمر في نفسه صفاء وتولد رقة وجلاء، وأظن أن الصوفية في هذا الطريق التربوي يتفقون تمامًا مع السفليين المتشددين الذين يرون الشريعة وحدها كافية للتربية والتهذيب، ولا داعي عندهم لمشايخ الطرق، نقول لهم: نعم وكذلك قال الصوفية كما استمعتم ولكن بشرط أن يسلم الواحد قلبًا ونفسًا، وأن يكون متهيئًا للسلوك تهيئة صحيحة وإلا فلا بد له من معالج يكون قد خبر الطريق وعلم عثراته ومزالقه.

### الطريق الرابع: تربية الذات بالذات

إذا قلنا :إن الشريعة طريق، فإن الإنسان قد يتولى تربية ذاته بذاته معتمدًا على الشريعة إذا استيقظ وراقب نفسه، وتبصر أمورها، ونسوق حالاً من أحوال الصالحين الذين ساروا على هذا الدرب فبصرهم الله بما يريده منهم ذلك هو الولي الصالح أبو مروان عبد الملك بن إبراهيم بن بشر القبسي فقد قال أحمد المقري مؤلف «نفح الطيب»: قال الفقيه أبو العباس أحمد بن إبراهيم مؤلف كتاب «تحفة المغرب ببلاد المغرب»: سألت الشيخ أبا مروان يومًا في سيري معه من وادي «أسن» إلى بلدة «بجانس» سنة ٦٤٩هـ فقلت له: أنت يا سيدي لم تكن قرأت ولا لازمت المشايخ قبل سفرك للمشرق ولا سافرت مع عالم تقتدي ببركته في هذا الطريق، فقال لي: أقام الله تعالى من باطني شيخًا، قلت له: كيف؟ قال: كنت إذا عرض لي أمر نظرت في خاطري فيخطر لي خاطران في ذلك أحدهما محمود، والآخر مذموم فكنت أجتنب المذموم وأرتكب المحمود، فإذا وصلت إلى أقرب بلد سألت عمن فيه من المشايخ والعلماء فأسأله عن ذلك فكان يذر لي المحمود محمودًا، والمذموم مذمومًا، فأحمد الله تعالى أن وفقني، ومع تتابع ذلك واتصاله دون مخالفة لم أعتمد على ما يقع في خاطري من

الأمور الشرعية إلى الآن حتى أسأل عنه من حضر من العلماء[1].

وهذه الصورة إذا انضمت إلى الحديث السابق عن طريق الشريعة تعطينا فكرة جيدة عن قيمة الطريق الشرعي في التربية الصوفية وحدوثه، وأنه يمكن أن يقع للعالم بالشريعة فيصفي نفسه ويهذبها ويكشف له من الأسرار ما ينقله إلى طاعة الخواص، وعبادة المقربين وما يسهل طول المجاهدات وحرقة المكابدات، وما يضمن له الوصول معه إلى أرقى الدرجات.

كما أنه يمكن أن يقع لمن يتبصر ذاته فينقدح المحمود والمذموم في خاطره بالتوفيق الإلهي واللطف الرباني كما هو حال أبي مروان، وغيره ممن التزم السير والسفر إلى الله على استقامة وعبادة طبقًا للأحكام المقررة في شريعة المعصوم ﷺ وكل منهم لا يقنع بالمعاملة إلا مع الموافقة الشرعية إن كان عالمًا بها، ولا يستريح لما يفعل إلا إذا تأكد من مطابقته للشرع بسؤال من يعلم ذلك إن كان السالك لا يقف على الأحكام تفصيلاً.

## الطريق الخامس: التلقي على يد الشيخ

هذا هو الطريق التربوي الذي غلب على المريدين، واشتهرت به العملية التربوية الصوفية، ويقوم على وجود شيخ ومريدين في مكان مناسب له ظروفه الخاصة، ونظامه المحدد، وإدارته المتميزة، وتدور العملية بين جو مهيأ للتهذيب والترويض، ويتنفس فيه المريد بين صحبة يعين بعضهم بعضًا، وللعملية منهجها، وبرنامجها الدقيق، والمراحل التي يتلقى فيها المريد وتنقلاته خلالها مرسومة مقررة، وكل واحد من المريدين يقدم عليها بقصد ونية، ويسلك سلوكًا إراديًا، أي هي عملية تربوية بكل ما تتطلبه.

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج١: ١٤٨.

وإذا كان في بداية هذا الفصل قد وضحنا أن السهروردي قسم طرق التلقي إلى قسمين أحدهما الجذب وتحدثنا عنه والثاني السلوك، ويسمى الطالب في الأول مرادًا، وفي الثاني مريدًا، والأول مرغوب والثاني راغب، والأول مكاشف والثاني سالك فإن الحديث عن المريد السالك بإرادته وقصده، يشمل المتبع للنبي ﷺ، السائر على هدي الشريعة، والمتبصر لذاته كما يشمل الطريق الخامس وهو التلقي على يد الشيخ بالضرورة.

وإلى هذا المريد السالك بطرقه الأربعة جاءت الإشارة بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣] كما علمت، والجزء الأول من الآية يخص طريق الجذب، والجزء الثاني منها يخص طريق السلوك، ويدلنا عليه بوسائله الأربعة، وكما ترى فرجال القوم لا يستدلون على جزئياتهم من الشريعة فحسب إنما يبلغ بهم حد الاستمساك بها أن يعتمدوا عليها حتى في تقسيم مراحل السلوك، وبيان طرقه يقول السهروردي: والطريق الآخر طريق المريدين وهم الذين شرطوا لهم الإنابة في قوله سبحانه: ﴿وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣] فطولبوا بالاجتهاد أولاً قبل الكشوف ... يدرجهم الله تعالى في مدارج الكسب بأنواع الرياضات والمجاهدات وسهر الدياجر، وظمأ الهواجر، وتتأجج فيهم نيران الطلب، وتنحجب دونهم لوامع الأرب، يتقلبون في رمضاء الإرادة، وينخلعون عن كل مألوف وعادة ... فخلصوا من مضيق العسر إلى فضاء اليسر، وبرزوا من وهج الاجتهاد إلى روح الأحوال فسبق اجتهادهم كشوفهم[١].

وهؤلاء السالكون لهم إنابة خاصة من العادات والمألوفات، ومن الرغبات

(١) السهروردي: عوارف المعارف: ٦٠، ٦١.

والمأمولات غير الإنابة العامة من السيئات، وهذه الإنابة الخاصة تثمر هداية خاصة تخـالف الهدايـة العامة التي هي الهدي إلى أمره ونهيه، والهداية الخاصة هداية إليه سبحانة وإلى قربه، فكأن العبد المؤمن بالهداية العامة، والمقلع عن المعاصي بالإنابة العامة، أناب من جديد ورجع عن العوارض والعوائق والمألوفات فأثمر ذلك لـه هدايـة خاصة هي القرب من جناب الحق قال سبحانه: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [العنكبوت: ٦٩] .

وسوف نفصل طرق التلقي على يد الشيخ في باب يخصه لذاته ونبين ما يجب على الشيخ وما يكون لـه وكذا المريد المتلقي.

## علامات على الطرق

تـبين لنا مما سبق أن السهروردي جعل السلوك راجعًا إلى طريقين: الجذب والسـلوك، وذكـرنا خمسـة أنواع من الطرق وهي: الجذب، والنبي، والاتباع الشـرعي، والنصـح للذات، والسلوك على يد شيخ، ويمكن بعد هذا أن تلحق رؤيـة الـنبي بالجذب لقربهما وأن يتسم الاتباع الشرعي والتلقي على يد شيخ بالسـلوك لكونـه شرطًا فيهما، أو بالجهد الإرادي لغلبته عليهما، وبذا تنحصر القسـمة في اثـنين كما رأى السهروردي انحصارًا تقريبيًا لا تحقيقًا، لكننا رأينا تحقـيقًا للفائدة في الفهم أن نبسطها في خمسة، وأيضًا لأن كل جزء منها تعلق به كثير من المشكلات فكان الأنسب فصلها ليمكن حل المصاعب كل واحدة على حدة.

## عصارة البحث في الفصل

تناولت الدراسة في هذا الفصل الحديث عن المراد وهو الذي سلك بالجذب والمريد وهو الذي يقطع الرحلة مع أي طريق من الطرق الأربعة السابقة، وتتميمًا للفـائدة نعقد تلك الخاتمة لتعيد جمع الشعاعات الخاصة بالمراد، ونمسك بأطراف الحديث عن المريد ثم نوازن بينهما.

## راحة المرادين بالاجتباء

محظـــوظ هذا الصِّنْفُ من السالكين، تداركهم اللـــه بألطافه ابتداء، وأفاض علـــيهم انتهاء، لم يتركهم لأنفسهم بل أخذهم منها، ونصرهم عليها، وأراحهم مـــن عـــناء مجاهدتها، اجتباهم فصفاهم، واصطفاهم فنقاهم، واختارهم فأعاهم، دنـــت بدايتهم من نهايتهم، وذاقو في البداية بعض أسرار النهاية، لطائف الأنس حلـــت محـــل المكابدة للنفس، نظر اللـــه إليهم أولاً فشوقهم إليه، وأطل عليهم فشغفهم به، انبسط لهم فانبسطوا، وفتح عليهم بابه فمنه إليه دخلوا، وبه عرفوا، للـــباب أبـــدًا لم يعالجوا بل لـــه ولجوا، أولئك قوم وصفهم السهروردي بأنهم خصـــوا بالاجتـــباء الصـــرف والمحض، مع كونه غير معلل بكسب العبد رفعت الحجـــب عـــن قلوبهم وبادرهم سطوع نور اليقين فأثار نازل الحال فيهم شهوة الاجتهاد والأعمال فأقبلوا على الأعمال باللذاذة والعيش فيها مع قرة أعين فسهل الكشف عليهم الاجتهاد، أكمل اللـــه لهم النعمة، وهيأ لهم الكرامة وأسقط لهم حركات الطلب، فصارت حركاتهم في العمل والخدمة على الألفة والذكر والتنعم بمنجاته والانفراد بقربه(١).

وهو في كنف الرعاية على أي حال، ففي بدايته إن استشرف للجفاء عصم اضـــطرارا بتبغيض الشهوات وتعويق الملاذ، وسدت عليه المعاطب إكراهًا، أما في وسط السير فإن اللـــه يضع عن العبد عوارض النقص، ويعافيه من سمة اللائمة ثم يجتبـــيه ويصطفيه لـــه ويبقيه لذاته وإن ظل العبد مع الاجتباء رسمًا معارًا(٢) وهو المجـــذوب عـــن إرادته مع تهيئة الأمور لـــه، وقد تجاوز الرسوم بلا مكابدة(٣) والمختطف من وادي التفريق إلى وادي الجمع(٤).

---

(١) عوارف المعارف: ٦٠.

(٢) الهروي منازل السائرين ٤٣ والجيلاني في فتوح الغيب ١٥٢ والغنية ج٢: ١٣٨.

(٣) رسالة اصطلاح الصوفية جـ٢.

(٤) الهروي: منازل ٣.

## تنوع السلوك الإرادي

تجـاوز المؤمــنون حجب الكفر والنفاق والمخادعة وقصدوا اللــه وحده بـإرادتهم وبمحــض مشيئتهم، وهؤلاء منهم من سار في طريقه إلى ثواب اللــه تعـالى، فـيؤدي فرائضه، ويتجنب محارمه، ثم يتطوع من أنواع البر ما تهيأ لــه يرجو بذلك النجاة من النار، والوصول إلى ثوابه الذي أعد لعمالــه من اللــه تعالى.

وصِــنف آخــر أبعد إرادة وأجل قصدًا، وأعمق تطهيرًا وتزكية، سار إلى اللــه تعـالى ليعبده، فيؤدي أيضًا فرائضه، ويجتنب محارمه، ثم يرجع إلى باطن أمــوره فــيجد في صدره آفات كثيرة من حب الدنيا، وطلب العز والعلو، ومن الكــبر والحــرص على الشهوات، وغلبة الهوى، والطمع والحسد، وحب الثناء والمحمدة والعلائق التي تعمي القلب.

ونظــرًا لطمــوح إرادة هؤلاء ممن تجاوزوا الثواب الأخروي إلى طلب الحق ذاتــه، وإلى نــوال الحكمة والعطاء المعرفي من اللــه فقد أدركوا أنهم لا يجدون الســبيل إلى اللــه مع الآفات وبالتالي فلا بد من المجاهدة والصدق في كل أمر وعمل ووقت ليخلصوا إلى مقصودهم الآجل.

يقــول الحكــيم الترمذي: من أراد اللــه تعالى مر في طريق جهده طالبًا الصدق في الباطن حتى يفتح لــه الباب. ويعطى العطاء فذاك نفقة الطريق ليقوى فيســير، فكــلما سار زِيدَ من العطاء حتى يتقدم، فلا يزال هكذا حتى يصل إلى اللــــه تعالى قلبًا، فيرتب لــه على قدره، فهو ولي اللــه، واقف بقلبه بين يديه حيــث ما رتب لــه، ومنها يصير إلى الأعمال بقلب قوي غني باللــه، ونفس صحيحة قد زايلها الخبث والخبائث، وفارق الهوى وطلب العلو والأدناس[1] وهو المريد.

(١) آداب المريدين تحقيق بركة: ٣٣ — ٣٥ السعادة.

وبالنظر في القسمة الثنائية للمؤمنين فإن الترمذي وغيره من رجال الطريق لا يطلقون لفظة مريد على السائرين من الصنف الأول الطالبين للثواب وإن كان سلوكهم لا يخلو من إرادة، أما القاصدون وجه الله الذين نظفوا بواطنهم وطرقهم، وجاهدوا العقبات حتى تزكت نفوسهم فهم الجديرون بالتسمية، وهم الأولى أن يطلق عليهم كلمة مريدين، إن الصنفين يتفقان في الدرجة الإيمانية الأولى، وفي عمل الفرائض واجتناب النواهي ولكن المريدين أكثروا من النوافل تحببًا، وزكوا نفوسهم مجاهدة، وتجردت قلوبهم تصفية، وباتوا ينتظرون العطاء الرباني تحلية ومنحة.

## السمو الإرادي عند المريدين

كلمة مريد مشتقة من الإرادة التي هي منزع مشترك بين عموم المؤمنين لكن القاصدين لله وصلاً وحكمة صاروا أجدر بالانتماء إلى الإرادة من غيرهم لسمو مطلبهم وعلو قصدهم وبحكم هذه النسبة وما اشتق منها من اسم، صار المريد هو المبتدئ بقوة العزم في سلوك طرقات المنقطعين إلى الله تعالى، ويتكلف لآداب ذلك، ويتأهب للتأدب بالخدمة والقبول من الذي يعرف الحال الذي ابتدأ به، وأشرف عليه من بدايته إلى نهايته، يعني أبو نصر الطوسي بهذا الأستاذ المرشد والمربي فهو القادر على الإشراف والتوجيه وقيادة النفوس وإذا بدأ المريد بقوة العزم وتكلف الاتصاف بالآداب مع المجاهدة تحت إشراف شيخه صح له الابتداء ودخل في جملة المنقطعين إلى الله تعالى بالاسم، وشهد له قلوب الصادقين بصحة إرادته، وإن كان لم يترسم بعدُ بحال ولا مقام لأنه مازال في السير مع إرادته[1] ويراعي الجيلاني حال الترفق مع المريد المبتدئ والتخفيف عنه حتى لا تنفر النفوس، ويتم التخفيف في مجال النوافل، أما المجاهدات وترك

---

(١) السراج: اللمع ٤١٧ – ٤١٨ بتصرف قليل.

الشهوات وحفظ القلوب والمحافظة على الحدود، والانقطاع إلى اللـــه وحده خاصة بالبواطن، وحفظ الظواهر وقيام الألسنة بأمر اللـــه، والقلوب بعلمه فلا يتصور فيها للمريدين تخفيفًا عليهم[1]، ثم ينتقل من هذه الحالة إلى الجد في الطلب والتكلفات.

ويظـــل مشقوقًا عليه بعد أن تتدرب نفسه على العمل والمثابرة والاستقامة، مولـــيًا وجهـــه للـــه وحده، ويصم أذنه عن كل ما سواه حتى يصل إلى مطلوبه ويظفر بمحبوبه ويدرك مرامه[2].

فبدايته بالإرادة والعزم مع التخفيف في المستحبات، ويظل يتدرج حتى يدخل في زمرة أهل الفتوة بالعمل والمشقة إلى أن يصل.

ومـــراعاة لأحوال المريد، وتبعًا لتدرجه فقد تنوعت تعريفاته التي تقترب من الاصـــطلاح، فمن نظر إلى البداية قال مع أبي حامد الغزالي: هو الذي صح لـــه الأسماء ودخل في جملة المنقطعين إلى اللـــه بالاسم[3].

وصحة الأسماء والدخول في الجملة بالاسم تعني أنه مازال في أدوار الانتساب لا التحقق والاتصاف، فما زالت حالة اسمية لا حقيقة وصفية.

ومن راعى تدرجه واقترابه من الوصول عَرَّف المريد بأنه: الرامي بقصده إلى اللـــــه عز وجل فلا يعرج حتى يصل، كما قال الحلاج ٣٠٩هـ أو هوالخارج مـــن أسباب الدارين أثرة بذلك على أهلها، وهو لا يريد لنفسه إلا ما أراد اللـــه

---

(١) الغنية لطالبي طريق الحق: ج١: ١٥٩.

(٢) نفسه: ج٢: ١٣٨، ١٥١، ١٥٢.

(٣) ابن عربي رسالة اصطلاح الصوفية: ٢.

لـــــه، ويســـتوي حالـــه في السفر والحضر والمشهد والمغيب[1]، عند أبي علي الـــروزباري (٣٢٢هـــ) وأبي بكر الشبلي (٣٣٤هـــ) أما الهروي فيرى أنه من يعمل بين الخوف والرجاء شاخصًا إلى الحب مع صحبة الحياء[2].

ثم يرقى المريد حتى يموت قلبه عن كل شيء دون اللـــه، فيريد اللـــه وحده، ويـــريد قربه، ويشتاق إليه، فتذهب كل الشهوات تحت نيران الشوق[3] حسبما عرفه أبو عثمان الواعظ، وإلى هناك مازال مع إرادته لكن الموت الإرادي سرعان مـــا يلحقه فتسقط الإرادة، ومن ثم يعرفه ابن عربي قائلاً: هو المتجرد عن إرادته، وإنمـــا سقنا التعريفات ورتبناها لتنوعها وبدو تعارضها والحقيقة أن كلاً منها يعبر عن حالة معينة من حالات السلوك للمريد بداية ونهاية[4].

## هل يلتقي المريد والمراد أو لا؟

أثـــار الصوفية هذا السؤال، وسببه أن المريد السالك بالإرادة لا يتصور معه الاعـــتماد الكلي على إرادته وحدها، كما أنه إن صدق في السير مَنَّ اللـــه عليه بلذيذ الوصال فالتقى مع المراد في تلك المرحلة، من ثَمَّ حكم البعض أنهما واحد، بيـــنما نظر فريق آخر إلى عناء المجاهدة والمكابدة وكثرة الطلب لدى المريد وإلى قرب المراد وبسطه فحكموا بأنهما مختلفان.

والحقـــيقة أنهمـــا يلتقيان بمعنى في بعض المراحل، ويفترقان بمعنى فيلتقيان في البداية، لأن المريد لم يرد اللـــه ولم ينـــزع إلى المقصود نـــزوعًا تامًّا إلا بعد أن

---

(١) طبقات الصوفية: ٧٦، ٧٥، ٧٤.

(٢) منازل السائرين: ٣.

(٣) السهروردي: عوارف المعارف ٦١.

(٤) رسالة اصطلاح الصوفية: ٢.

وفقه الله فلما وفقه أراده العبد، ولم يكن له ذلك إلا بتوفيق الله، والمراد أراد الله اجتباء، فعنصر الإرادة موجود وملازم لكل منهما، وقد عبر الجيلاني عن هذه الوجهة بقوله: المريد والمراد واحد إذ لو لم يكن مراد الله عز وجل بأن يريده لم يكن مريدًا، ولا يكون إلا ما أراده، لأنه إذا أراده الحق بالخصوصية وفقه بالإرادة.

وعند التحقيق يتبين لنا فعلاً أن الإرادة موجودة لدى كلٍّ، ولكنها في المراد أقوى تعلقًا به وأظهر جلاء في إرادة السر والنور له، ثم الإرادة المتعلقة بالمراد اختارت أن نقذف به قذفة كبرى تنشله بها من خضم المجاهدة إلى سعة اللطف والمَنِّ بخلاف الإرادة الإلهية المتعلقة بالمريد فإن التخصيص المرتبط بها إزاء العبد اكتفى فيه بإرادة مطلق الهداية مع بقاء المجاهدة للنفس وصونها ومكابدتها، وبذا يكون لإرادة الله بالعبد تعلقان، أحدهما في المراد بإرادة تمكينه وإراحته من عناء المجاهدة، والآخر في المريد وتخصيصه بالتوفيق والهداية إلى ما ينفعه، ومجاهدة ما لا يرضيه.

وبالتالي فقد اختلف المريد والمراد وإن وقعا تحت سلطان الإرادة لاختلاف تعلقها وآثار هذا التعلق على كل منهما.

وأيضًا فإنهما قد يلتقيان في النهاية عندما يقطع المريد المفاوز والعقبات ويصل بعد طول عناء إلى مشارف النهايات فيكاشفه الله ويصله وصل المقربين، وإن كنا نفرق حتى في هذه اللحظات الراقية بينهما لأن المريد مهما وصل قد بقيت عليه بقية، ولحظات وصله أقل من لحظات المرادين، واحتمال عودة المريد تبقى قائمة أو محتملة، أما المراد فقد حفظ من ذلك كله، وتشرب اللطائف تشربًا، وأفعمت روحه بها حتى انقطعت صلته بماضيه، وطال وقت التلذذ مع المحبوب إلا من أراد الله ابتلاءه أو مكر به.

وبين الاشتراك في إطلاق الإرادة بداية أو موهما عنهما مع مكاشفتهما نهاية، أو مع التفريق للاعتبارات المشار إليها تظل هناك حالة السير إلى الله بالنسبة لكل منهما، حيث يتفقان في مواصلة الطاعة ومصاحبة الإرادة لكل منهما فيها لكن يختلفان من جهة التعب والراحة والترفه، المريد في نصب ومقاساة الشدائد، والمراد لقي الأمر في غير مشقة، والمريد تتولاه سياسة العلم والمراد تتولاه رعاية الحق، والأول يسير والآخر يطير، وصاحب الجهد طالب والمرفوق به مطلوب.

والمريد يعبد بالمجاهدة والمراد يعبد بالموهبة، والمكدود موجود، والمبسوط فان، وأغلب المريدين على العوض، والمرادون لا يرون إلا التوفيق، والسائر ينظر بنور الله والطائر ينظر بالله، والناظر بالنور قائم بأمر الله، والذي بالله قائم بفعل الله، وأحدهما يتقرب وثانيهما يُقَرَّب، والمتقرب يحمى، والمقرب يدلل وينعم ويغذى، والمريد ساع إلى الترقي والمراد واصل إلى المرقى[1] إلى غير ذلك من الفروق الحقيقية في مرحلة السلوك.

وأخيرًا فإن الإرادة ملازمة للسائرين بداية ونهاية وهما متحدان من تلك الجهة وإن اختلفا بحسب تعلقها بهما، وكذلك فهي متصلة بالسالكين في وسط الطريق وإن استراح المراد سعيًا وكذا المريد توسلاً.

(١) انظر الغنية: ج٢: ١٣٩، ١٥٨، ١٦٩، ١٦٠ وعوارف المعارف ٦١ وبهجة الأسرار ١٥١ وطبقات السلمي ٨٧، ٩٩، ٨٢.

## الفصل الثاني

## أهداف التلقي

### الهدف بين الصوفية وغيرهم

جرت عادة الباحثين في العلوم التربوية أن يفصلوا الحديث عن أغراض التربية وأهدافها عما يتصل بقية الموضوعات الأخرى، وأن يفردوا لها مكانًا مميزًا في كتبهم لا يرتبط بالمدرس ولا بالمدرسة وقد يكتب فيها كتابًا بعينه على غرار ما رأينا في كتاب «لماذا نعلم؟» الذي قام بوضعه نخبة من معلمي الشرق والغرب، وأشرف على تحرير القسم الأمريكي منه (لويز شارب) وترجمه الدكتور محمد علي العريان.

فقد اهتم الكتاب على وجه العموم بالعملية التربوية وركز على الأهداف بصفة خاصة، ولكننا وجدنا الصوفية يختلفون في تحديد الحاجة إلى التربية وفي بيان أغراضها وأهدافها عما هو متبع لدى رجال التربية الحديثة، حيث يسوقونها من خلال الإفصاح عن الحاجة إلى مُربٍّ.

ومن خلال تعريف التصوف، ويوضحون المثل العليا التي من أجلها يبحث المريد عن شيخ، ويجلس الشيخ في مكان معين ليُدَرِّس أو يربي المريدين، وتتسق الوسائل، وتوضح المناهج خدمة وطريقًا لتحقيق الأهداف والوصول إليها وإفصاحهم عنها وسردها يدل دلالة أكيدة على إدراكهم لضرورة تحديد الهدف قبل البدء في مقدمات التربية والأخذ بأسبابها، ولأن كل فعل من الأفعال الشعورية والعقلية لا يتم إلا إذا عرف مسبقًا الغاية من ورائه، فلا يتم التلقي من خلال الشيخ ولا يجتمع المريد عند مُربٍّ في رحبة مسجد أو زاوية أو خلوة بعيدًا عن الأهداف التربوية المقررة سابقًا، وهذا ما أكده رجال التصوف في حديثهم عن ضرورة الشيخ ولم كان ضروريًا؟ وما هو مؤكد في جميع أنواع الفلسفات

التربوية وأزمانها.

وبناء على ذلك فإن الغاية تتمثل في الأهداف التي يتصورها الإنسان ويضعها نصب عينيه وينظم سلوكه من أجل تحقيقها[1] كما يقول الأستاذ عبد الرحمن النحلاوي، فالتصور الإنساني القائم على حاجة ذاتية أو اعتبارات خارجية هو الذي يصوغ لنا الأهداف العامة أو الخاصة في التربية، ومثل هذا التصور فإنما هو نشاط ذهني وتفلسف مجرد، ورؤية عقلية لما ينبغي، ويعتمد فيها الإنسان على ذكائه وخبرته أو يستعين على ذلك بما يقتضيه دينه أو مصالحه الذاتية أو الاجتماعية طبقًا لما هو مقرر في وجهة النظر التربوية العامة، أو يخضع في تصوره لما يطلبه منه دينه فقط كما هو عند الصوفية ورواد التربية الإسلامية ودعاتها.

وهذه الغاية المتصورة قد تكون عملية بحتة وقد تكون نظرية عرفانية مثلما يغلب على أغراض التربية الصوفية، وكذلك الوسائل الموصلة إلى الغايات منها ما هو نظري تصوري كترتيب مراحل السلوك عند الصوفية بداية وتوسطًا ونهاية، وترتب مرحلة على مرحلة، ومنها ما هو عملي كالقربات والرياضات النفسية التي يقوم بها السالك من خلال الطاعات العملية كالصلاة والزكاة والفضائل الأخلاقية.

وليست الغاية عملية فحسب كما حددها الدكتور محمد لبيب النجيحي عندما قرر أنها نهاية عملية، وتكون لهذه العملية بداية ويربط بين البداية والنهاية خطوات مترابطة متكاملة تتلو الواحدة منها الأخرى في ترتيب يؤدي إلى تحقيق الغاية[2]، وهو متأثر في ذلك بتعريف «جون ديوي» للهدف والذي قال فيه إن:

---

(١) النحلاوي: التربية الإسلامية وأساليبها: ٩٦ دار الفكر.

(٢) د. النجيحي: فلسفة التربية ١٣١، ١٣٢، وانظر في ذلك أيضًا المدرس للدكتور فكري ريان ١٧، ١٨.

معـــناه وجـــود عمل مرتب منظم، عمل يقوم النظام فيه على الإكمال التدريجي لعملية من العمليات.

وفوق أن هذين التعريفين أقرب إلى خطوات الوسيلة منهما إلى تصور الغاية ذهنـــيًّا وعقلـــيًّا فإنهمـــا يميلان كما ترى إلى وجهة النظر البراجماتية في الفلسفة الأمريكـــية التي لا تعترف بنظر مجرد، ولا ترى فلسفة بحتة، وليس هناك من قيمة للتفلســـف إلا إذا كان خادمًا لعمل، فالعمل والعمل وحده هو الذي يحفزنا على النشـــاط ويدفعنا للتفلسف، ويحثنا على التفكير، وحتى هذا التفكير الإنساني فهو عمل ذهني يقوم به الكائن العاقل.

وأيضًـــا فإن الدكتور النجيحي لرغبته التي أفصح عنها مراراً في تبني وجهة النظر الأمريكية من ناحية، ولأن تصور الهدف عمل نظري بحت من ناحية أخرى نـــراه يعـــود مرتبكًا مقررًا أن وضع الأهداف عمل ذهني نظري يبدأ بنـــزعة ثم تـــتحول النـــزعة إلى رغبة، ثم يقف الفرد قليلاً عند هذه المرحلة ليفكر ويتدبر، ويكرر الفروض النظرية ليتحاشى فيما بعد الأخطاء العملية أثناء السير نحو الهدف أي إنـــه -على حد تعبيره- يفكر دون عمل لكي يوفر على نفسه مواجهة نتائج الفـــروض المختلفة من الناحية العملية، فيكتفي بمعرفتها من الناحية النظرية لينتقل منها إذا كانت غير صالحة إلى غيرها أو لينقلها إلى حيز التنفيذ إذا كانت صالحة[1].

ويلعب الذكاء دورًا رئيسيًّا في هذه المرحلة من اختيار الأهداف وتحديدها، ومن إجراء الفروض النظرية، وبالتالي فهو يعتبرها عملية عقلية شاقة ، وقد تتعقد نظرًا لتشابك الظروف المحيطة بتحديد الأهداف، فالأغراض العليا من التربية إذن جهد ذهني ونظري ليس إلا.

---

(١) النحلاوي: التربية الإسلامية وأساليبها: ٩٦ دار الفكر.

## الدافعية والغائية

والغائية بهذا المفهوم النظري العام الذي يراعي الظروف الذاتية والخارجية: الاجتماعية منها والدينية، والمفهوم النظري الخاص في التربية الدينية عامة والصوفية خاصة الذي يراعي قدرة الإنسان وطاقته ويخضع في تحديد الأغراض لحكمة الدين وأحكامه ومبادئه، هذه الغاية العامة والخاصة تختلف بهذا المفهوم عن الرغبة أو الدافع الفطري من حيث إن الدافع هو المحرض العضوي أو النفسي الذي يبعث على السلوك، أو يغذي القوى الباعثة عليه في النفس والجسم، ويحركها وينشطها حتى يحقق غاية حيوية تهم كيان الكائن سواء أدركها أو لم يدركها بقلبه أو روحه[1].

والدافع أو الرغبة قد تكون مندفعة عارمة لا تبالي بالعواقب ولا تتبصر النتائج ولا تعتمد على الملاحظة والحكم، أما الهدف فهو الذي يترجم هذه الرغبة إلى خطة وطريقة للعمل تبنى على أساس الملاحظة الدقيقة للظروف الموضوعية والدينية كوسيلة منظمة تعمل على الاستجابة للرغبة وضبطها وكبح جماحها، والهدف هو الذي يأتي قبل الوسيلة في صورة الموجه لهذا النشاط والممسك بزمامه في حكمة وروية، وتخطيط وذكاء[2] والدافع هو الثورة المحتدمة في نفس الصوفي شوقًا إلى الوصول وتطلعًا إلى القرب والهدف هو تصور النهاية وما فيها وترتيب مراحلها ترتيبًا منظمًا يؤدي إليها.

---

(١) النحلاوي: التربية الإسلامية: ٩٦.

(٢) المرجعان السابقان: النحيحي: ١٣٤، ١٤٦، والنحلاوي: ٩٧.

## تحديد الأهداف

يتتبع أقوال الصوفية أثناء تعليلهم لضرورة وجود الشيخ وأثناء تعريفهم لعلمهم نرى بروز الغاية من التربية ووضوحها، ونرى مع جلائها أنهم قد حصروها في جوانب محددة.

### ١ـ التوحيد والتعريف بالله

أفصح الصوفية عن هدفهم الأسمى وتطلعهم الأرقى، وعن غايتهم في توحيد الذات العليا توحيدًا ينتقل فيه السالك من عبارة التوحيد إلى معنى التوحيد، ومن معنى التوحيد وفقهه في القلب إلى إسقاط الوسائط والتجرد من الخلائق على عتبة حقيقة الحقائق، متحققًا بالذات، متخليًا عن العلامات، حتى ليقول ذو النون المصري (٢٤٥هـ) عن الصوفية إزاء هذه الحقيقة هم قوم آثروا الله عز وجل على كل شيء فآثرهم الله عز وجل على كل شيء، وهو نفس معنى قول الجنيد (٢٩٩هـ) عن التصوف: أن تكون مع الله بلا علاقة، وعندئذ تشير عنه لا تشير به كما ذكر أبو منصور الصوفي، وليس علمهم إلا إناخة على باب الحبيب وإن طرد عنه على حد ما جاء على لسان أبي علي الروزباري (٣٢٢هـ) تلك الإناخة التي يكون فيها الصوفي مع الله بلا مكان كما كان معه بلا أسباب ولا شواهد أو علامات حسية، أو كما يقول الشبلي (٣٣٤هـ): التصوف الجلوس مع الله بلا هم[1]، حال كونه صارفًا نظره عن الكون متجردًا عنه، مصونًا عن رؤية الغير.

ويعني هؤلاء بهذه اللطائف أن الصوفي أو المتصوف هو الذي طلب الحق بلا خلق وقد أسقط من نفسه الهم والوسواس، وستر عن الخلق بالحق ولم ير معه

---

(١) القشيري: الرسالة القشيرية: ١٣٨.

كائنًا أو مكونًا أو مكانًا أو زمانًا بل استمتع به وحده.

وإلى هـذا التوحيد الراقي الذي تذوقه الصوفية ووجدوا حلاوته، والذي استقر به يقينهم وانفتحت عليه عيون بصائرهم، ومسام بواطنهم فشربوا من صفاء حقه، ومن عذب معرفته، ومن رائق حقيقته، فأطالوا المكث واستعذبوا البقاء وأناخوا برحالهم وعقولهم وقلوبهم وحواسهم وأنفاسهم على بابه، لا يدخلون لحقيقة إلا بإذنه، ولا تطأ أقدام أحوالهم منزلاً إلا بأمره، ولا تمتد بصائرهم إلى حرمة سر من أسراره إلا بكشفه.

فهم لما نزعوا الشواغل، من هم ونفس ومكان وسبب، وحطوا عنده الرواحل نزلوا في ضيافته، وأقاموا في وفادته ينقلبهم حيث يشاء، ويقدم لهم من زاده ما يحب ويرضى، هذا توحيدهم، وذلك حالهم مع ربهم فاعتبروا يا أولي الأبصار لا تتهموا رجال الله، ولا تصموهم بما ليس فيهم، وقد علمتم أنهم أرباب التوحيد بلا واسطة، وأهل الله بلا شفيع لديه، وإن غفل عن ذلك المريدون أو قصروا عن نيل مراد الأولين فما ذنبهم؟ وما ذنب علمهم؟.

أقول: إلى هذا التوحيد النقي دعا الصوفية إلى ضرورة شيخ ليوصل الطالبين إليه فيعلن الجيلاني (٥٦١هـ): الشيخ وسيلة وواسطة بين المريدين وبين ربه عز وجل وطريق وسبب يتوصل به إليه كمن يريد الدخول على ملك ولا معرفة له به فإنه لا بد له من أن يصادف حاجبًا من حجابه أو واحدًا من حواشيه وخواصه ليبصره بسياسة الملك ودأبه وعادته، ويتعلم الأدب بين يديه، والمخالطة له وما يصلح له من الهدايا والطرائف مما ليس في خزائنه وليأت الباب من بابه، ولا ليتسلق من ورائه أو من غير بابه[1].

(١) الجيلاني: الغنية ج٢: ١٤٥.

وأيضًا فإن العبد الداخل إلى الحضرة الإلهية تنتابه دهشة القدوم، فيحتاج إلى من يبصره بموضع السير وموضع القيام والقعود إذ لكل داخل دهشة، وينشد ابن الفارض سلطان العاشقين، وصاحب الشعر الروحي الرصين (٦٢٣هـ) في الدلالة على اللـه جل شأنه:

**وظلت بها لا بي عليها أدل من ... ضل عن سبيل الهدى وهي دلت**

لقد ظللت متحقق ببقائي مع المحبوب، وسرى منه نور الهداية الخاصة في قلبي وصفاتي وقواي طبقًا لقوله: «**كنت سمعه، وبصره ويده، ورجله**» فلما اقتربت منه في حضرة الجمع الشهودي الذي بدد مني صفاتي وأذاب حسي، وشفف ظلمتي، ورواني من سره، وسقاني من وارد فيضه، ردني إلى عالم الشهادة لكي أدل عليه من ضل عن سبيل الهدى بما حملت من عقل ولسان، لا بما أودع من ذهن وجنان، ولكن بما منحت من سر وبيان وحكمة وبرهان، فكأن سره في هو الذي دل عليه الآخرين ولست أنا.

وهذا معنى قوله: وهي عليه دلت: يقول الفرغاني في معنى البيت: يعني أدل أنا بمدد حضرة المحبوب كل من ضل بنفسه وبمتابعته هواها، ومطاوعة الشيطان عن طرق هدى ربه وعنايته ووقع في سبيل متفرقة مفرقة[1].

ويذكر الشيخ محمد الجزولي مؤلف دلائل الخيرات أنه من ثمار خدمة الأولياء المعرفة برب الأرباب، والوصول إلى علام الغيوب[2] وهكذا يربطون هدف الدعوة إلى التوحيد والدلالة عليه بالسلوك على يد الشيخ وبالسبب في قيام علم السلوك أو علم التصوف.

---

(١) الفرغاني: منتهى المدارك شرح تائية السلوك لابن الفارض: ج١: ٢٤٢، ٢٤٣، وانظر ديوانه ٣٥ط علي يوسف.

(٢) الشنجيطي: الجيش الكفيل: ١٢٨.

## ٢ـ الدعوة إلى الشريعة

وبنفس المنهج السابق نرى أن الصوفية قرروا بصراحة أن الغاية من إقامة هذا العلم هو حفظ الآداب كلها فلكل وقت أدب، ولكل مقام أدب، ولكل حال أدب فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يظن القبول[١]. مثلما جاء على لسان أبي حفص النيسابوري المتوفى (٢٦٠هـ) وهو كذلك لزوم الأدب عن أبي محمد الحريري (٣١١هـ).

أما التصوف عند الجنيد الانقياد للحق[٢]، ومحمد بن أحمد المقري (٣٦٦ هـ) استقامة الأحوال مع الحق[٣] وبهذه الاعتبارات الدالة على أن جمهور الصوفية ومن يقبل عليهم من المريدين أرادوا من وراء هذا العلم أن يحافظوا على الحدود الشرعية وأن يستقيموا عليها في كل أحوالهم، وأن ينقادوا لله انقيادًا نظريًا في فهم شريعته وعمليًا في تطبيقها، فلا غرابة بعد هذه الجمل أن نسمع ابن عربي المتوفى (٦٣٨هـ) نفسه يعلن أن مهمة المشايخ والغاية من وراء تصديهم لعملية التربية تكمن في الدعوة إلى الشريعة يقول: الشيوخ نواب الحق في العالم كالرسل عليهم السلام في زمانهم، بل هم الورثة الذين ورثوا علم الشرائع عن الأنبياء عليهم السلام غير أنهم لا يشعرون، فلهم -رضي الله عنهم- حفظ الشريعة في العموم ولهم التشريع، ولهم حفظ القلوب، ومراعاة الآداب في الخصوص فهم من العلماء بالله بمنزلة الطبيب أو بمنزلة العالم بعلم الطبيعة[٤].

---

(١) الهجويري: كشف المحجوب: ج١: ٢٣٦.

(٢) القشيري: الرسالة: ١٣٨.

(٣) كشف المحجوب: ج١: ٢٣٦.

(٤) ابن عربي: الفتوحات المكية: ج٢: ٤٨١، ٤٨٢.

ويوافق الإمام الشوكاني ابن عربي على ما قال فبين في كتابه «قطري الولي على حديث الولي» أن أولياء الله سبحانه وتعالى هم المبلغون عن الله ورسله، وأنهم القائمون مقام الرسل في تعريف عباد الله بشرائع الله عز وجل[1].

ومن هنا فإن مهمة الولي ليست مقصورة على مجرد الرسوم، والإفاضة في نظم الطريق، والالتصاق بالمشايخ والخضوع لهم، وبيان كراماتهم، وليس مهمة الشيوخ هي مجرد الاجتماع لتلاوة بعض الأوراد والأدعيات التي قد يفهمها المريدون أو لا يفهمونها والتي قد تتطابق مع أحوالهم النفسية أو لا تتطابق، وليست مهمة التربية عبارة عن اجتماع المريدين حول شيخ أو نائبه ليقوموا بما سنه لهم المربي من حلقة ذكر على نظام معين بداية ونهاية، وافتتاحًا وختامًا، فإذا انتهت انقطعت صلتهم بالطريق والتربية حتى يعودوا لمثلها في الحلقة القادمة وإنما الغاية السامية من التربية هي التعريف بالله تعريفًا على وجه خاص، والدعوة إلى شريعته وتبليغها للناس، وشرحها لهم وطبع المريدين على الاستقامة عليها.

كما رأيت في هذه النقطة والتي قبلها، تلك هي المهمة التي ألقيت على عاتق الشيوخ السابقين من الصوفية وقاموا بها خير قيام، وربوا عليها مريديهم، وخرجوا منها أولياء عارفين، وعلماء عاملين، وصادقين مخلصين، وهو ما نفتقده اليوم في رجال الطرق الصوفية وما نفتقده في عزائم المريدين، وما كان سببًا في هجوم الكثيرين عليهم، وتوجيه اللوم والعتاب الشديد للطريق ككل وهو من هذا التعنيف بريء، والعلم ورجاله الأولون من النقود براء، ويا ليت رجالنا يقومون بما قام سابقوهم، وإخواننا من المريدين يتجردون ويشمرون عن ساعد الجد، ويتصفون بالإرادة الماضية كما اتصف أسلافهم إذًا لأعيد للتصوف قيمته

(١) الشوكاني: قطر الولي: ٢٩٤ تحقيق د. إبراهيم هلال.

التربوية من ناحية، ولكان هذا الجمع العظيم من الرجال المتصوفين والمتشبهين بهم علـى جانب كبير من الثقافة الإسلامية والنقاء الديني، ولكانوا درعًا للإسلام في أيـام لا تنقطع الرياح العاصفة عنه، ولسكت عنهم من يجهلون حقيقة التصوف ولا يرون إلا تلك الصورة الباهتة التي لا تفهم شريعة ولا تطبق طريقة، ولا تصل إلى حقيقة اللهم إلا القليل النادر ممن هم كالأقمار تضاء بهم الدروب، وإلا الثلة مـن الشـموس التي تشرق فتبدد ظلام النفوس، وتهدي الحيارى في تيه الظلال، وتـأخذ بـأيدي العمى في ساحات الغواية وسبل التفرق، ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٞ مَّا هُمۡۗ ﴾ [ص: ٢٤]

## ٢ـ التهذيب النفسي والأخلاقي

### نظرة عامة

لا مـناص عند من يتحدث عن التربية العامة من التعرض للمسألة الأخلاقية ومن تهذيب النفس والاهتمام بالتأديب وتقويم الذات وكشف دوافع الخير والشر فـيها، ولكنهم على وجه العموم يسلكون مسالك في دراسة المشكلة أقرب إلى وجهة النظر الاجتماعية التي تُعنى بدراسة الأخلاق والفضائل كظاهرة من ظواهر عـلم الاجتماع، ويبينون من أين يستقي الإنسان في بدايته آدابه وفضائلـه، وما هي المنابع الأصلية التي يتعلم منها الطفل ما هو محمود يفعل وما هو مذموم يترك، ومـا هـو خير يثاب عليه، وما هو شر يعاقب عليه، ويحددون ذلك في مجالات الوالدين والرفاق والبيئة، والعلاقات الناشئة بين المدرس والتلاميذ وفيما بينهم.

وتغـرق المشكلة الأخلاقية من هذه الجهة بين أمواج النظريات الاجتماعية المختلفة، وقد سلك هذا المسلك تقريبًا «نتنايل كانتور» في كتابه «المعلم وعملية التعليم والتعلم»[1].

---

(١) كانتور: المعلم: ٢٤٠ — ٢٧٠.

ومـــع أن المشكلة لصيقة الصلة بعلم النفس إلا أنها أخذت من هذا الجانب فقط تقع فريسة للنظريات البحتة أو لعلم النفس الفرويدي، ولو أخذت من جهة علم النفس الوصفي مع بيان الدافع وعلاجه أو تهذيبه لكان أولى وأنفع.

وقـــد تـــدرس المشكلة الأخلاقية من الجانب التاريخي فيتعرض الباحث إلى تطورهـــا على مر القرون، وكيف نظر الإنسان إليها وكيف كانت مع القبيلة ثم مع المجتمع، وكيف كانت القيمة تختلف من مجتمع إلى مجتمع حسب فلسفة هذا المجتمع الذي يقوم عليها ويجب أن يشيعها بين أفراده، وغالبًا ما يدرس موضوعنا دراســـة أخلاقية بحتة على غرار ما يفعلــه علماء الأخلاق فيتعرض الباحث أو الكاتـــب الـــتربوي إلى الأخـــلاق تعريفًا، ثم يستطرد في بيان المعايير الأخلاقية، والمذاهب النفعية والكمالية والواجبية في ذلك، ويستعرض ما جاء في الإرادة من فلسفة، ولا يترك مذهبًا أخلاقيًّا أو عمليًّا إلا وتعرض لـــه.

ويمكـــن أن نعـــد من هذا القبيل كتاب «التربية وطرق التدريس» للأستاذ/ صالح عبد العزيز[1]، وكتاب «أصول التربية» للدكتور/ إبراهيم مطاوع[2]، وأما «المـــر – هــــــ – وايلدز، كينث – ف – لورتشي» في كتابهما «أصول التربية الحديثة» فعلى الرغم من أنهما سلكا طريق الدين وربطًا بين الأخلاق والدين إلا أنهمـــا درســـا المشـــكلة من جانب ارتباطهما بالثورات الدينية والفرق المذهبية المختلفة، ونظرة كل فرقة للمشكلة الأخلاقية، ولم يبينا لنا كيف نطهر الأخلاق وكـــيف نهـــذب النفس ونربيها[3]؟ ولأنهما اعتبرا المسيحية قد مزجت بالفلسفة مـــزجًا صريحًا في القرون الوسطى كما وافقهما على ذلك (كانتور) الذي حمل

(١) الجزء الثاني، الفصل السابع: ٢٣١ – ٢٨٣.

(٢) أصول التربية، الفصل الخامس: ١١٩ – ١٤٩.

(٣) الفصل العاشر: ٣١١ أصول التربية الحديثة ترجمة د. محمد سمير حسنين.

(توماس اكويناس) مسئولية هذا الإدماج فإن التعرض إلى المشكلة أيضًا من تلك الوجهة الدينية المتصارعة مذهبيًا الممزوجة فلسفيًا لا يعتبر نقيًا من الناحية الدينية الصرفة التي تعتمد على الوحي المقدس الذي لم تَشُبْه شائبة عقلية.

ومـــن هنا فإن دراسة الصلة بين التربية والأخلاق لم تأخذ نصيبًا مرموقًا من الناحـــية الـــتربوية الفنـــية الـــتي تحدثنا عن الكيفية الصحيحة لتهذيب الأخلاق وتطهيرهـــا، وكيفـــية علاج الشرير والوسائل التي يجب اتباعها لتشجيع الإنسان الفاضل، وتقويم الشرير، وكيف يتصرف المدرس مع تلميذه الذي بدا عليه سلوك معـــين لا يراه صائبًا؟ وكيف تستطيع العملية التربوية أن تخرج مثقفًا وأن تخرج بنفس القدر أو أرقى من ذلك متخلقًا فاضلاً ؟

وإني أرى التربويين قد أغرقوا أنفسهم في بحوثهم التربوية وسط كومات من المذاهب الفلسفية التي قُضِيَ عليها بالانتهاء أو حكم عليها بالانـــزواء، كما أنهم قد تطلعوا إلى جوانب كفتهم مؤنتها علوم أخرى مثل نظرية المعرفة ومثل المشكلة الـــتي تحـــت أيدينا، والخوض الكثير في العلوم الرياضية والطبيعية والاجتماعية، والمذاهب الفلسفية الكثيرة.

وحتى لو كانت هناك صلات وثيقة بين التربية وبين بعض المسائل فإنه يجب عـــلى باحـــثي التربـــية أن يبدءوا من حيث انتهى أرباب التخصصات الأخرى ويشـــيروا إلى ذلـــك بالعـــبارة الواحدة ثم يعرجوا على مقصود علمهم دون أن يخوضـــوا فيما خاض فيه جهابذة المتخصصين، وعليهم أن يعكفوا على الموضوع الأهـــم في علمهم وهو فنية التربية في كل ما يتصل بالمدرس والتلاميذ والمدرسة والوســـائل والمناهج والخطة والجو الدراسي والإدارة ومشكلات التعليم وحلها، وأن يقتصـــروا على ذلك فالتوسع لا يخدم قضاياهم بقدر ما نحتاج نحن منهم إلى العمق الأفقي.

وعلى التربية أن تتواضع وأن تكف عن الاستعلاء والسطو على موضوعات العلوم الأخرى، وأن تدرك أن العملية التربوية قد أصيبت بالبوار والضعف الثقافي والخلقي منذ الأعوام التي هطلت علينا فيها سيول البحوث التربوية، تلك السيول التي تتابعت ثم اشتدت حتى أغرقت فأضرت أكثر مما نفعت، ويوم أن كان المدرس يدرس بكثير من خبرته، وبشوق إلى مهنته، وإجلال من أمته، مع قليل من المعرفة الفنية المتخصصة قد أنتج لنا خيرة المثقفين وأفضل المؤدبين، وذلك في النصف الأول من القرن العشرين.

## نظرة الصوفية إلى المشكلة

اهتمت التربية الصوفية بدراسة النفس والأخلاق اهتمامًا بالغًا وقد اتسمت دراستهم بالبعد عن الدراسة الميتافيزيقية بأشكالها المذهبية، وعن الجوانب الاجتماعية وارتباط الأخلاق بها، وعن استقراء التاريخ وتتبعه، كما أنهم لم يعيروا البحوث الأخلاقية الممزوجة بالفلسفة عند المسلمين أدنى اهتمام، ولم يتطلعوا إلى النظرات الدينية لدى المتفلسفين، وإنما أفصحوا في أكثر من نص على أنهم مع الشريعة حكمًا وأدبًا وخلقًا وسترى غير ما أسلفنا كثيرًا في آداب الشيخ والمريد،

وكذلك فقد واجهوا النفس البشرية وجهًا لوجه، ووضعوها تحت معايير الخبرة والتجربة السلوكية وضعًا دقيقًا، ولاحظوا الأخلاق ملاحظة خارجية وباطنية، واشتملت تلك المواجهة الصريحة للنفس وتهذيبها على عدة اعتبارات منها:

(أ) الجانب الديني وحكمه على السلوك الأخلاقي بالخيرية أو الشرية.

(ب) والخبرة السلوكية التي حصلها المربي في مضمار التربية والترويض، والتي سبقت توليه لمهمة تسليك الآخرين.

(ج) والرؤية البصيرية التي يستعملها الصوفي المكاشف في ملاحظة باطن المريد،

فكأنه يلاحظ مريده ملاحظة ظاهرية بما لديه من خبرة سابقة في تهذيب نفسه ويلاحظ باطنيًّا بما يمن الله عليه من مكاشفة ومطالعة كتلك التي كان يعامل بها النبي ﷺ المسلمين إذ يقول لواحد منهم: «**قل آمنت بالله ثم استقم**» ويقول لرجل آخر سأل نفس السؤال الأول: «**لا تغضب**» فقد أعطى لكل منهم حسب ما يهذبه ويصلحه.

(د) وأيضًا فإن الصوفية قد وضعوا من المناهج التربوية في التهذيب مثل الزهد، وعدم الحرص على الدنيا، وكثرة الطاعات، والذكر، والجوع، والصمت، والخلوة، والسهر، ولقاء الصالحين وغيرها ما كان عونًا صحيحًا للمريد على نفسه، وما كان سلاحًا فعّالاً لهذا المجاهد الصادق صاحب الإرادة القوية والفتوة والعزيمة الصادقة على وساوس نفسه وهواجسها، ولم تكن برامجهم قائمة على اتباع مذهب أو فلسفة أو جماعة.

(هـ) وساعد على تحقيق التهذيب وسرعته، والوصول إلى الغاية الأخلاقية التي ينشدها الصوفية ما كان يقوم به المريد من دقة في ملاحظته لنفسه والصدق مع ذاته لصالح ذاته، وما كان يداوم عليه من مصارحة الشيخ بكل ما في نفسه وما ينتابه، ولقد كان يكثر من المحاولات وتكرارها ولا يمل من المعاودة والرجوع إلى المواقف لتصحيحها.

(و) أن الصوفية سلكوا في التهذيب طريقًا مأمونًا وحذرًا ومرتبًا، فهم لم يجاهوا نفس المريد المبتدئ دفعة واحدة، ولم يأخذوه إلى الصفات المحمودة كلية بل ابتدءوا من نقطة أولية هي التوبة والزهد، ثم انطلقوا منها إلى بقية الفضائل فضيلة فضيلة، وهذا البرنامج هو ما عرف عندهم بالتحقق بالمقامات، كلما تحقق بصفة انتقل إلى غيرها أي إنه يتدرج من الزهد إلى الصبر إلى الشكر إلى الرضا إلى الخوف إلى الرجاء إلى الورع حتى ينتهي من أمهات الفضائل التي تعرف عندهم بالمقامات، ويحدث نفس التدرج في المهلكات فهو يتخلص من رذيلة رذيلة بادئًا من أخطرها صاعدًا إلى أدناها حتى يجهز عليها كلها.

(ز) وقـــد لعبت القدوة دورًا هامًا في التهذيب والتخلق، حيث اقتدى المريدون بأشـــياخهم ممن سبقوهم وكان الجو السائد بين المريدين مشحونًا بالفضائل والقيم الدينية العليا، كما أن توجيهات ونصائح الشيوخ القولية كان لها أبلغ الأثـــر في ترقـــية المريدين أو زجرهم، وسوف تتحقق من صحة هذا المنهج وأنـــت تـــتابع معـــنا آداب الشيخ مع المريدين وآدابهم مع الشيخ، وآداب الصـــحبة، وآداب الخدمة، وآداب السفر لترى بنفسك أي صفات أخلاقية تلك التي امتاز بها مسلك الصوفية في ذاتها وفيما بينهم.

(ح) ويجب أن نعلم أن مسألة التهذيب النفسي والتخلق بالأخلاق الفاضلة كان هدفًا في حد ذاته وأن الصوفية تحققوا بالفضيلة، وقدموا الخير لمن عاشروهم لأن الدين حث على ذلك سواء أجرت الفضيلة عليهم ثوابًا أم لا، كما أنها في الوقـــت ذاته كانت سبيلاً تقتضيه غاية الكشف والمعرفة الذوقيْة، وتلك الغاية العليا التي لا تتحقق إلا بعد نقاء النفس والقلب وجلائهما.

(ط) ولشدة اهتمام الصوفية بتلك المشكلة بشطريها النفسي والأخلاقي اعْتُبِرَ علم التصوف علم النفس الديني كما اعْتُبِرَ علم الأخلاق الإسلامية.

## التربية والتهذيب

ولكـــي تضع يدك براحة واطمئنان على صحة ما قلناه نقدم لك مجموعة من الأقـــوال في كـــل جزء من جزئيها، ونبتدئ أولاً بما ذكروه من ارتباط التهذيب بالشيخ والمربي، وكيف أنه دال على العيوب ومخلص من الآفات ومسلك للمريد مـــن عـــثرات الطريق، وهم لا ينكرون أنه محفوف بالمخاطر ومليء بالأشواك، والســـالك الـــذي يجتاز الطريق لأول مرة لا غنى لـــه ضرورة على وجود رجل قطعـــه، وســـار عليه وعلم ما فيه من مغارات ومفازات، ونجاد ووهاد، وسباع وحيات.

ويكنى بهذه الوحوش وغيرها من الدواب الضارة عن تربص نـــزعات الشر

وأعداء الإنسان من نفس وشيطان وهوى ودنيا بالسالك، وإذا كان الأمر كذلك فإن إبراهيم الخواص المتوفى (٢٩١هـ) يقول لنا: يجب على المريد الاجتماع بمن يكشف له عن عيوبه، ويدله على مواضع الزيادة ويكون نظره إليه قوة له على نهج حاله(١).

فمهمة الشيخ في هذا النص تنحصر في الكشف عن التفريط والإهمال المعبر عنه بالغيب، وفي الإفراط والتشدد المعبر عنهم بالزيادة، وإذا حذره من العيب، وكشف له عن الإفراط فإنه يكون قد ألزمه حد الاعتدال والاستقامة، ثم يأتي دور القدوة الذي أشار إليه الخواص بقوله: ويكون نظره إليه أي نظر المريد إلى الشيخ داعيًا وباعثًا لهذا السالك الجديد على تقوية حاله وإصلاحًا وتبعًا لذلك

فالعلم وحده بدون هذا المربي الناصح الأمين المراقب لسير المريد، الخير الفاضل يعتبر غير مقوم للنفس وغير مهذب لها، ولذا يقول أبو علي الثقفي (٣٢٨هـ): لو أن رجلاً جمع العلوم كلها وصحب طوائف الناس لا يبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضة من شيخ أو إمام مُؤَدِّب أو ناصح، ومن لم يأخذ أدبه من آمر له أو ناه يريه عيوب أعماله ورعونات نفسه لا يجوز الاقتداء به في تصحيح المعاملات(٢) فلا ينتقل المريد من حال الإرادة إلى حال التصحيح والاستقامة إلا بشيخ، ولايصح اتخاذه قدوة للآخرين بعد تحققه إلا إذا تحقق على يد بصير خبير بهذا الطريق، ويقول أبو بكر بن طاهر الأبهري المتوفى قريبًا من (٣٣٠هـ): احتياج الأشرار إلى الأخيار صلاح الطائفتين(٣)؛ لأن المريد يصح سلوكه، والشيخ ينال ثوابًا ويزداد خبرة كلما ربى المريدين.

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج١: ٨٣.

(٢) السلمي: الطبقات: ٨٩.

(٣) نفسه: ٩٦.

وأما الجيلاني (٥٦١هـ) الصوفي الحنبلي فيقول: إذا أردت الفلاح فاصحب شيخًا عالمًا بحكم الله عز وجل وعلمه، يعلمك ويؤدبك ويعرفك الطريق إلى الله عز وجل، المريد لا بد له من قائد ودليل لأنه في برية فيها عقارب وحيات وآفات وعطش وسباع مهلكة فيحذره من هذه الآفات ويدله على موضع الماء والأشجار المثمرة فإذا كان وحده من غير دليل وقع في أرض مسبعة وعرة كثر السباع والعقارب والحيات والآفات[١].

وهذا النص زاخر بالتوجيهات الدالة على فساد النفس وآفاتها وشهواتها وعوارضها وغرورها، وعثرات السير وزلاته، وقد عبر بالعقارب والحيات والسباع، ولما اتسعت مسافات السير وبَعُد طريق الوصول وحُفَّ بالمخاطر سماه بالأرض الوعرة، ولأن المهلكات بعضها أشد من بعض لذا نَوَّعَ بين الرموز فمنها سبع ومنها حية ومنها عقرب، وجاءت الرموز الأخرى من ظلال وأشجار تعبر عن الراحة النفسية والطمأنية، وما يغرسه الشيخ في نفس المريد من مبادئ وقيم، وما يرد على نفسه من النفحات الربانية من منح ومواهب.

ويركز الجيلاني وسيدي المرسي أبو العباس على دور الخبرة التربوية لدى الشيخ وأثرها في التهذيب فيقول أولهما: أقبلوا على المشايخ، وتعلموا منهم السير في الطريق الموصل إلى الحق عز وجل، فإنه طريق سلكوه، سلوهم عن آفات النفس والأهوية والطباع فإنهم قد قاوموا آفاتهم وعرفوا غوائلهم وبقوا في ذلك زمانًا[٢].

ويقول المرسي: إن السير في عالم الشهادة الذي هو عالم الجسمانية لا يكون بغير دليل وإلا عرض نفسه للهلاك فكيف في عالم الغيب الذي ليس من قبيل

---

(١) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٦٥.

(٢) المرجع السابق: ٩٥.

المحسوسات فيجب على من له عناية بهذا السفر الميمون أن يبذل جهده في طلب دليل عارف بعلامات الطريق خبير بالمهالك والمخاوف، وآفات الدروب، قطع هذه البوادي المبيدة، فَقَدَمُ الصدق جالت فيها مرارًا وكثر مجيئه فيها وذهابه فيها بعد أن وصل إلى كعبة الحقيقة التي إليها ضرب أكباد السائرين[1].

ولهذه الأسباب كلها يعقب الشعراني في العهد المحمدية قائلاً: أجمع أهل الطريق على وجوب اتخاذ الإنسان لنفسه شيخًا يرشده إلى زوال الصفات التي تمنعه من دخول حضرة الله تعالى بقلبه[2].

## السلوك والأخلاق

وأما حديثهم في الأخلاق فإنها أكثر من أن تحصى سواء ما كان منها بيانًا عن قيمة كل فضيلة على حدة أم ما كان حثًّا على مجموعات منها مرتبطة بعضها يقول أبو يزيد البسطامي (٢٦١هـ): إذا صحبك إنسان وأساء عشرتك فادخل عليه بحسن خلقك يطب عيشك، وإذا أنعم عليك فابدأ بشكر الله فإنه الذي عطّف عليك القلوب، وإذا ابتليت فأسرع الاستقالة، فإنه القادر على كشفها دون سائر الخلق[3].

ويقول أبو عبد الله السخري: أنفع شيء للمريد صحبة الصالحين والاقتداء بهم في أفعالهم وأخلاقهم وشمائلهم، وزيارة قبور الأولياء، والقيام بخدمة الأصحاب والرفقاء[4]، ويقول أبو الحسين النوري (٢٩٥هـ): ليس التصوف

(١) الشنخيطي: الجيش الكفيل: ١٣١.

(٢) نفسه: ١٢٩.

(٣) أبو أحمد السلمي: طبقات الصوفية: ٢٠، ٦٠.

(٤) الهجويري: كشف المحجوب ج١: ٢٣٧.

رســـومًا ولا علومًـــا ولكنه أخلاق، وأما المرتعش ٣٢٨هــ فيرى أن التصوف حســـن الخلق، ويذكر القصاب أن التصوف أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام.

ويعتـــبر أبو بكر الكتاني (٣٢٢هــ) صاحب أشهر تعريف يعبر عن إرتباط السلوك بالأخلاق إذ يقول فيه: التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء، ونظيره قول أبي محمد الحريري (٣١١هــ): التصوف الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني[1]، وإذا استقبلـــه حالان أو خلقان كلاهما حسن كان مع الأحسن[2].

ويمكننا أن نتبين من هذه التعريفات أمورًا جديرة بالوقوف عندها وأهمها أن حســـن الخلـــق إنما يكون مع اللـــه بأداء أوامره بلا رياء، لأن الرياء أقبح صفة باطنـــية، ويكـــون مع الخلق بحفظ حرمة الكبار، والشفقة على الصغار وإنصاف الأقـــران، والإعـــراض عن الكل، وعدم طلب الإنصاف، وأيضًا فإن الصوفية لم يـــريدوا من علمهم ولا من أخلاق المريدين أن يكون رسمًا ظاهرًا متكلفًا، وإنما طلـــبوه علمًا وخلقًا محمودًا بلا تكلف وسبب، وظاهره موافق لباطنه وخال من الدعوى حسبما بين الهجويري،

ولا يخفـــى مع هذه المميزات أنهم قدموا لكل صفة نفسية علاجًا على حدة فقـــالوا: إذا حصـــل منك كذا أو حدث لك كذا فافعل كذا، فقد وصفوا الداء وقدمـــوا الـــدواء، وصدر العلاج من المربي الذي أحسن المريد فيه الثقة، وكان مستقيمًا في ظاهره وباطنه، ودل حالـــه على صدقه قبل مقالـــه، ومما هو جدير

---

(١) نفسه .

(٢) القشيري: الرسالة: ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩.

بالذكر بعد هذا كله أن دعوهم إلى الأخلاق ومواعظهم فيها كانت رقيقة ومغلفة بحسن العبارة وجمالها ولذلك مست شغاف القلوب وضربت على أوتار النفس، وقادها إلى المأمول في رضا، وميل وانقياد.

## ٤ـ المعرفة غاية من غايات السلوك

لا نخوض في وسائل المعرفة الحسية والعقلية وارتباط التربية الصوفية بهما لأننا أشبعنا هذه النقطة بحثًا واستفاضة وموازنة بين ما لدى الصوفية وما عند غيرهم من الفلاسفة في غير هذا الموضع من بحوثنا[١]، ولذا فبعدما قيل هناك يعتبر أي حديث بعده قليلاً من كثير، ونؤكد هنا فقط على أن الصوفية لم ينكروا الاهتمام بالإدراك الحسي والعقلي والنظر إليهما على أنهما الإدراكان السابقان على الإدراك الذوقي واللذان يستخدمهما المريد في بدايته ومع تحصيل العلوم الشرعية الأولية.

كما أنه لا غنى له عنهما بعد مرحلة البدايات لأن الإدراك الذوقي الذي ينشده الصوفي من وراء المجاهدة وطوال المكابدة لا يدوم بصفة مستمرة ولا يمكن التعويل عليه طوال البقاء في الحياة، ومهما وصل العبد إلى درجة كبيرة من الصفاء والنقاء ولأنها في نظر الصوفي وسائل إدراكية عادية يستخدمها بصفة مستمرة سواء سلك على يد شيخ أو لم يسلك، جاهد أو لم يجاهد، تصفى نفسًا أو لم يتصفَّ، فإبرازها مع التربية السلوكية التي تُعْنَى بتصفية النفس وجلاء القلب ليس له أدنى قدر من الأهمية، وإذا جاز الحديث عنها مع التربية العامة فلأنها تُعْنَى بنمو الإنسان في صغره، وتهتم بملكاته وقدراته ومنها الحس والعقل،

أما في التربية الروحية الخاصة عند الصوفية فإن المقصود الأسمى من وراءها

---

(١) راجع المجلد الثاني من هذا الكتاب.

هـو المعـرفة الذوقـية ولذا يقول الحصري (٣٧١هـ) مبينًا الغاية من السلوك الصـوفي بأنهـا صفاء السر من كدورة المخالفة[1]؛كي يدرك السالك الحقيقة لا رسم فيها ولا سبب ولا حس ولا عقل على حد ما جاء على لسان ابن الجلاء، وحـتى إذا نطـق بعد السلوك والمجاهدة والتهذيب نطق عن الحقائق وإن سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق كما يقول ذو النون المصري (٢٤٥هـ).

ويقول أبو يزيد البسطامي: صحبت أبا علي السندي فكنت ألقنه ما يقيم به فرضـه، وكان يعلمني التوحيد والحقائق صرفًا[2]، ولنسمع معًا كلمات الجيلاني وهـو يفصـح عن الرباط الوثيق بين السلوك والمعرفة إذ يقول: إن السالك من المـريدين بعد أن يصفو، أو يتداركه ربه برحمته تحط عنه أثقال سالكي الطريق، ويغل بماء رحمة اللـه ورأفته ولطفه، وتخلع عليه أنواع الخلع وهي المعرفة باللـه والأنـس بـه والسكون والطمأنينة إليه وينطق بحكمة اللـه وأسرار اللـه بعد الإذن الصـريح، بـل بالخبر عن اللـه عز وجل، ويلقب بألقاب يتميز بها بين أحـباب اللـه، فيدخل في خواص اللـه ويسمى بأسماء لا يعلمها إلا اللـه ويطلع على أسرار تخصه، فلا يبوح بها عند غير اللـه عز وجل فيكون من أمناء اللـه وشهدائه، وأوتاد أرضه، ومنجى عباده وبلاده وأحبائه وأخلائه[3] من خلقه.

ويقـول الشيخ الدباغ: والمقصود من التربية هو تصفية الذات وتطهرها من رعوناتها حتى تطيق حمل السر[4]، وهكذا ترتبط المعرفة الذوقية بالمجاهدة والسلوك إلى حد كبير كما اتضح أمامك.

---

(١) الهجويري: كشف المحجوب ج١: ٢٣٣، ٢٣٢.

(٢) السراج: اللمع: ٢٣٦.

(٣) الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق: ج٢: ١٣٨.

(٤) أحمد بن المبارك: الإبريز: ٢٠٧.

## جماع الأهداف عند السهروردي:

بعد أن ساق هذا الصوفي حديث النبي ﷺ: «**والذي نفس محمد بيده لئن شئتم لأقسمن لكم أن أحب عباد الله إلى الله تعالى الذين يحببون الله إلى عباده ويحببون عباد الله إلى الله ويمشون على الأرض بالنصيحة**» جعل هذا النص أساسًا لبيان غاية المربين فقال: وهذا الذي ذكره الرسول ﷺ هو رتبة المشيخة والدعوة إلى الله تعالى ثم فصل الهدف من وراء هذا وحصره في نقطتين قائلاً: وأما وجه كون رتبة المشيخة من أعز الرتب فلأن الشيخ يحبب الله إلى عباده حقيقة، ويحبب عباد الله إلى الله فأما وجه كون الشيخ يحبب الله إلى عباده فلأن الشيخ يسلك بالمريد طريق الاقتداء برسول الله ﷺ، ومن صح اقتداؤه واتباعه أحبه الله تعالى، قال جل شأنه: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]

وأما أن الشيخ يحبب عباد الله تعالى إليه فلأنه يسلك بالمريد طريق التزكية، وإذا تزكت النفس وانجلت مرآة القلب، وانعكست فيه أنوار العظمة الإلهية، ولاح فيها جمال التوحيد وانجذبت أحداق البصيرة مطالعة أنوار جلال القدم ورؤية الكمال الأزلي فأحب العبد ربه لا محالة وذلك ميراث التزكية قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٩] وفلاحها بالظفر بمعرفة الله.

وأيضًا مرآة القلب إذا انجلت لاحت فيها الدنيا بقبحها وحقيقتها وماهيتها، ولاحت الآخرة ونفائسها بكنهها وغايتها، فتنكشف للبصير حقيقة الدارين وحاصل المنزلتين، فيحب العبد الباقي ويزهد في الفاني، فتظهر فائدة التزكية وجدوى المشيخة والتربية[1].

---

(١) السهروردي عوارف المعارف: ٧٣.

وهكـــذا حصر كل الأهداف السابقة، في هدفين اثنين، فقد أشار إلى مهمة الـــتعريف باللــــه توحيدًا وصرح بالاتباع والاقتداء بالنبي شريعة وساق مراحل المجـــاهدة والتزكـــية وما يرتبط بها زهدًا وتصفية، ثم جعل المعرفة النقية نهاية هذا الطـــريق والغاية المنشودة من وراء تصفية النفس وجلاء القلب مما لا يخفى عليك من سياق النص ذاته.

وواضح كذلك أنه ضمن أقوالـــه الأدلة الشاهدة على صحة ما يقول وهي لا تخـــرج عن الهدف الأسمى التي ذكرته سورة الذاريات في قولـــه تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريـــات: ٥٦] والـــذي يتجلى في تحقيق العـــبودية للـــــه في ذات العبد وبينه وبين ربه وبينه وبين خلقه، عبودية تعترف بالتوحـــيد والـــتحقق به، وتدين بالطاعة وتنقاد للواحد وتقتفي أثر المصطفى في شـــرعه ومجاهدته، وقيامه وزهده، وفتوته وتواضعه حتى يحصل السالك من وراء ذلك كلـــه على ميراث النبوة، وفتوح الغيب.

## أضواء على الأهداف الخاصة

ربما يتطرق الشك إلى البعض في أهداف التربية الصوفية فيراها خاصة محدودة في إطـــار الرغـــبة العارمة التي غمرت المريد، ودفعته إلى هذا الطريق بغية المعرفة النقـــية، ومـــا دامت محصورة في هذه الغاية الضيقة فإنها مقطوعة الصلة عن بقية الأهـــداف الأخـــرى للتربية العامة مثل النمو، والمواطنة، والنفع العام للمجتمع وكسب الرزق، وتربية الوجدان وإنماء الحس والعقل وغير ذلك من الأهداف التي تذكـــر في المجـــال الـــتربوي العام ولذا سنقف وقفات تأملية ونطيل النظر حينًا ونقصـــره آخـــر لنميط اللثام أكثر وأكثر عن تلكم الأهداف الخاصة في شكلها، العامـــة في نفعها، المحدودة عددًا، المترامية أطرافًا حتى نـــزيل هذا الشك، ونقطع الريب، ونكشف الإبهام.

## أولا ـ اتساعها وشمولها

إن التربية الإسلامية لدى الصوفية على رغم ما رأيت إلا أن السالك كان ينظر إليه كذات لها مطالبها الذاتية ولذا فكثير من الصوفية كان متزوجًا وله أولاد، وعنده من وسائل الرزق وفرة تكفيه وتكفي أولاده ومريديه وكان إبراهيم الدسوقي تاجرًا وأبو الحسن الشاذلي زارعًا له من الأرض الكثير.

ومن ثم فإن الصوفي كان يستجيب لمطالب ذاته ومطالب دنياه وعمرانها ولم يشذ عن ذلك إلا بعض السالكين الذين تجردوا فلم يتأهلوا وعلى الله توكلوا، وحتى حالة التجرد لا يجب أن ينظر إليها على أنها شذوذ نفسي عن القاعدة العامة والصحيحة، لم لا نرى فيها تحقيقًا لذاتية فرد؟ ولم لا يكون هذا السالك المتجرد مستجيبًا مع دوافع فطرية متأصلة في ذاته وهو لا يصلح إلا لها وأنه بكثرة الطاعة والعبادة يحقق ذاتيته تمامًا كهذا الذي أقبل على الدنيا وأخذ منها النصيب الأوفى؟

لم لا نحترم تلك الرغبة التي دفعته إلى هذا السلوك كما نحترم سواء بسواء رغبات الذين حققوا ذاتيتهم مع الشهوات والإقبال على الدنيا إن لم يكن المتجردون أرفع قدرًا أو أسمى ذاتية حيث وجدت نفوسهم رغباتها في عمل أبقى وأفضل فانصرفت إليه؟ ولم لا نعترف بأن الدنيا تعمر بالمقبلين عليها والمدبرين عنها بقدر واحد؟ بمعنى أن المقبل على الدنيا يعمرها ويحقق ذاته فيها فيكون عضوًا ناميًا في ذاته وفي مجتمعه ومواطنًا نافعًا لوطنه وبني جنسه وبنفس القدر أيضًا وأجل منه ما يفعل المتجرد حيث يتطهر ذاتًا ويتصفى خلقًا فيضرب بذلك أروع الأمثلة الإنسانية الفاضلة، ويكون نموذجًا نقيًا يمكن للآخرين أن ينظروا إليه ويتخذوه قدوة لهم في الصفات النبيلة والشجاعة النادرة في الانتصار على النفس وقهر شهواتها بدلاً من أن يكون الجميع حيوانات تنمى وتغذى وتسيح في الأرض كالسوائم مثلما تريد منا الحضارة الغربية التي تنظر في تربيتها إلى الإنسان على أنه كائن حي مادي شعوري من حقه أن ينمو وأن يحس ويعقل ويحيا بكامل حريته

مهمـــا فعل أو تصرف، حتى ولو كان حيوانًا يأتي شيطانة في ريعان النهار وتحت ضوء الشمس وعلى مرأى من الناظرين، ولا حرج في ذلك لأنه يحقق ذاتيته ولا حـــرج عليه إن خرج بسلاحه يقتل الآمنين في ديارهم ويسلب أموالهم لأنه يحيا على الأرض ويكسب رزقه، إن التربية في أهدافها لا بد لها من مثل وضابط، ولا يجوز أن نطلق العنان بلا رابط أو زاجر.

ولا تنسى التربية الصوفية أن المريد يحيا في جماعة ولها عليه حقوق المشاركة والانـــتماء والتعاطف، ولم تهمل بالمرة هذه النظرة وإنما كان لها الاعتبار الأصيل لديهـــا، وعمومًـــا فـــإن الأهداف العامة التي تدعيها التربية الحديثة تندرج تحت الأهـــداف الخاصة للتربية الصوفية يشملها هدف الاتباع والدعوة إلى الشريعة بما تحمل من حب الآخرين وانتماء إلى أرض المسلمين ودفاع عنها، ولكنها لا تقبل الأهـــداف العامة كما هي بل تسمو بها وتوجهها الوجهة المثالية التي تبعدها عن الانحراف والزلل وتجعلها في خدمة الإنسانية وتحقيق السعادة للفرد والمجتمع[1].

ودعونا الآن نسوق النصوص المؤكدة على شمولية التربية الإسلامية وعمومها حتى لا يكون قولنا مجرد حماسة وتعصب.

يقـــول إبراهيم بن شيبان القرمسيني: قلت لأبي: بماذا أصل إلى الورع؟ فقال لي: بـــأكل الحلال وخدمة الفقراء فقلت له: مَن الفقراء؟ قال: الخلق كلهم فقراء فلا تميز في خدمة من يمكنك خدمته واعرف فضلـــه عليك في ذلك[2]

ويقول أبو سعيد الخراز (٣٧٩هـــ) من أدب[3] المريد وعلامة صدق إرادته أن

---

(١) النحلاوي: التربية الإسلامية: ٩٩.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية ٩٨.

(٣) الطوسي: اللمع: ٢٧٦.

يكون الغالب عليه الرقة والشفقة والتلطف والبذل واحتمال المكاره كلها عن عبيده وعن خلقه حتى يكون لعبيده أرضًا يسعون إليها، ويكون للشيخ كالابن البار، وللصبي كالأب الشفوق، ويكون مع جميع الخلق على هذا يتشكى. بشكواهم ويغتم لمصائبهم، ويصبر على أذاهم، فإن هذا مراد الله تعالى من المريدين الصادقين أن يعطفوا على الخلق من حيث عطف الله تعالى عليهم ويتأدبوا بآداب الأنبياء والصدّيقين وآداب أوليائه وأحبابه حتى ترفع الحجب التي بينه وبين الله تعالى ... ويكون مستعينًا في ذلك بالله متوكلاً على الله عز وجل راضيًا عنه.

وسئل يوسف بن الحسين (٣٠٤هـ) عن علامة المريد فقال: ترك كل خليط لا يريد مثلما يريده، وأن يسلم منه عدوه كما يسلم منه صديقه وعلامة المريد وجدانه في القرآن على إرادة النجاة من الوعيد مع الرغبة في الوعد والتشاغل بنفسه عن غيره(١).

ويرى أبو علي الجوزجاني أنه من علامات السعادة على العبد تيسير الطاعة عليه وموافقته للسنة في أعماله، وصحبته لأهل الصلاح وحسن خلقه مع الإخوان، وبذل معروفه للخلق، واهتمامه للمسلمين ومراعاته لأوقاته(٢).

وهذه هي أقوال الصوفية، وقبل أن ننظر فيها على وجه التحليل الذي يبين شمولها نضع أمام أعيننا مجمل الأهداف العامة للتربية المتمثلة في كسب الرزق، والحصول على المعرفة، والتثقيف، والنمو المنسجم لجميع قوى الإنسان والتكوين الخلقي. ونمو كفاءة الفرد الاجتماعية(٣).

---

(١) المرجع السابق.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية ٥٨.

(٣) د. عبد العزيز عبد المجيد وغيره التربية وطرق التدريس: ٤١ — ٥٨.

ومع أن الغرض من التربية الصوفية هو غرض خاص ينشد وصول المريد إلى اللــه وحده وبناء عليه فكان من الممكن أن تتسم الأهداف بالمحدودية لتدل على التربــية دلالة مباشرة، وتكون أغراضًا خاصة لتربية خاصة، ولا ضير في ذلك من الناحــية الفلســفية أو العلمــية ولكننا مع جواز ذلك وصحته رأينا من خلال النصوص السابقة أنها تعرضت للأهداف العامة وفاقتها في كل جانب من جوانبها دقــة وتحديدًا، وزادت على هذه الجوانب ما هو أسمى وأكرم بالإنسان وأجدى وأنفع بالبشرية عامة والمسلمين خاصة.

وعلى سبيل المثال فإن التربية العامة اعتبرت كسب الرزق هدفًا دون أن تضع لــه الضوابط الكفيلة لتجعلــه معتدلاً مقبولاً من الناحية العقلية، ولا يعتدي فيه الإنسان على حقوق الآخرين بخلاف الصوفية فإنهم قرروا هذا الغرض ولكن كما استمعنا إلى إبراهيم القرمسيني يتلقى من والده تعليمات محددة ومضبوطة تجاه هذا الغرض، فليزمه بكسب الحلال فقط دون غيره طبقًا لقول النبي لسعد بن أبي وقاص: «**يا سعد أطب مطعمك تكن مستجاب الدعوة**» وقولــه سبحانه: ﴿ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ ﴾ [البقرة: ٥٧] ﴿ يَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمۡۖ قُلۡ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ﴾ [المائدة: ٤] ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ﴾ [المائدة: ٥] ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وإذا مـــا تركنا هدف كسب الرزق إلى نمو كفاءة الفرد الاجتماعية كهدف من أهداف التربية العامة أيضًا وجدنا السمو في الجانب الصوفي بارزًا واضحًا، إن المريد لا يبذل لإخوانه في المجتمع بذلاً متبادلاً يعطي ليأخذ، ويجامل ليُردَّ لــه إنما علــيه أن يحس بآلام الآخرين، ويشكو من شكواهم، ويفرح بفرحهم، ويتحمل

مكروههم ويعذرهم في أخطائهم ويقدم لهم كل عون بلا مقابل، ويشكرهم على أن أتاحوا لـــه فرصة الخدمة فيهم بلا تمييز بين مخدوم ومخدوم، وعليه أن يجعل من نفسه قبلة للقاصدين من ذوي الحاجات، مع العطف والشفقة والنصيحة للصغير والكبير.

والمريد شديد الانفعال بمشاكل المسلمين عامة، وشديد المراقبة لما يجري على أرض المســـلمين وفي ساحتها لا يغفل ولا يقصر عن نداء الواجب نحو الوطن أو المسلمين حسبما ألمع الجوزجاني في نصه السابق.

وأيضًا فإن السالك من الناحية الخلقية رقيق لطيف محتمل مؤدب أب للصغير وابـــن للكـــبير يمنع الناس شره ويتغاضى عن شرورهم وهو ليس جاهلاً كسولاً ثقـــيلاً عـــلى مجتمعه ولكنه مثقف يستخدم علمه فيما ينفع ويعمل به فيما يفيد ويتعـــلم ما يجهل، وهو فوق ذلك متطلع إلى القرآن راجع إليه محتكم إليه في كل مـــا يَجِـــدُّ لـــــه، متخذًا إياه معيارًا ثابتًا لـــه في كل تصرفاته وشئونه، مراعيًا للآداب الشرعية في كل أوقاته.

ويـــبدو الصـــوفي بهذه الصورة إنسانًا فاضلاً في ذاته، خيِّرًا في طبعه، معطاء مـــتعاونًا محـــبًّا جوادًا للآخرين، يعطي رفده ولا يتطلع إلى رفدهم، وهو كذلك مـــتدين ربـــاني، سامي القلب، نقي السريرة، طاهر النفس عف الجوارح، بصير الباطن فهو إنسان يحاول الكمال دائمًا في قرب من اللـــه وشوق إليه، ينمي ذاته في علو ويتعلم ما ينفع ويتعاون على البر والتقوى، ويسير وكأنه مَلَكٌ يمشي على الأرض نبلاً وطهرًا، وهو جسور غيور على وطنه والمسلمين.

**ثانيا: هل مازالت التربية الصوفية باقية تحقق أهدافها؟**

لقد وجه هذا السؤال زمن أبي العباس أحمد بن أحمد بن زروق مؤلف كتاب «قواعد التصوف» فكان من شيخه أن أجاب عليه بما هو مضمون، قال ابن زروق: قال شيخنا أبو العباس الحضرمي: ارتفعت التربية بالاصطلاح و لم يبق إلا الإفادة بالهمة والحال، فعليكم بالكتاب والسنة من غير زيادة ولا نقصان، وذلك جار في معاملة الحق والنفس والخلق، أي إن التربية الاصطلاحية على يد شيخ قد ارتفعت لعدم وجود من هو أهل لها ولم يبق إلا التربية الشرعية بحقوقها الثلاثة: الحق، والنفس، والخلق.

أما معاملة الحق فثلاث: إقامة الفرائض، واجتناب المحرمات والاستسلام للأحكام.

وأما معاملة النفس فثلاث: الإنصاف في الحق، وترك الانتصاف لها، والحذر من غوائلها والجلب والدفع، والرد والقبول الإقبال والإدبار.

وأما معاملة الخلق فثلاث: توصيل حقوقهم لهم، والتعفف عما في أيديهم، والفرار مما يغير قلوبهم إلا في حق واجب لا محيد عنه.

وبعد أن بين هذه الحقوق الثلاثة بمفرداتها ولوازمها، لتحل محل التربية على يد شيخ، حذّر المريدين من الآتي قال: وكل مريد مال لركوب الخيل، وآثر المصالح العامة، وأشتغل بتغيير المنكر في العموم، أو توجه للجهاد فوق غيره من الفضائل. أو معه حالة كونه في فسحة منه، أو أراد استيفاء الفضائل، أو تتبع عورات إخوانه وغيرهم أو متعلل بالتجريد، أو عمل بالسماح على وجه الدوام، أو أكثر الجمع والاجتماع لا لتعلم أو تعليم، أو مال لأرباب الدنيا بعلة الديانة، وأخذ بالرقائق دون المعاملات، وما اجتنب عن العيوب، أو تصدر للتربية من غير

تقدم شيخ أو إمام أو عالم، أو اتبع كل ناعق وقائل بحق أو باطل من غير تفصيل لأحواله، أو استهان بمنتسب لله، وإن ظن عدم صدقه بعلامة، أو مال للرخص والتأويلات، أو قدم الباطن على الظاهر، أو اكتفى بالظاهر عن الباطن، أو أتى من أحدهما ما لا يوافق عليه الآخر، أو اكتفى بالعلم عن العمل أو بالعمل عن الحال والعلم، أو بالحال عنهما، أو لم يكن له أصل يرجع إليه في عمله وعلمه وحاله وديانته من الأصول المسلمة في كتب الأئمة ككتب ابن عطاء الله في الباطن وخصوصًا التنوير، ومدخل ابن الحاج محمد بن محمد العبدري المعروف بابن الحاج (٧٣٧هـ) في الظاهر وكتاب شيخه ابن أبي حجرة ومن تبعهم من المحققين رضي الله عنهم فهو هالك لا نجاة له.

ومن أخذ بهما فهو ناج مسلم إن شاء الله، ثم قال بعد ذلك: وعلى العاقل أن يكون له أربع ساعات: ساعة يحاسب فيها نفسه، وساعة يناجي فيها ربه، وساعة يفضي فيها إلى إخوانه الذين يبصرونه بعيوبه ويدلّونه على ربه وساعة يخلي فيها بين نفسه وشهواته المباحة[(١)].

فقد أحال الشيخ الطالبين على الكتاب والسنة، وإن كان لم يتركهم دون أن يقدم لهم مجموعة من النصائح والتوجيهات في هذا النوع من التربية سواء فيما يتعلق بمعاملة الحق أو النفس أو الخلق، مبينًا كيفية المعاملة في كل منها، وموضحًا حدود كل حق من الحقوق توضيحًا يزيل الإبهام، وينير الطريق لمن فقد شيخًا بصيرًا، أو تعذر عليه الاتصال به أو انعدم وجوده أصلاً، ولقد سمي هذا النوع من التربية والذي سبق أن أشرنا إليه صراحة في فصل التلقي وطرقه بالسلوك على الهمة والحال أي بعزيمة الشخص السالك نفسه وحاله لا بغيره.

(١) ابن زروق: قواعد التصوف: ١٣٨، ١٣٩.

ولم يفت الشيخ أبو العباس الحضرمي شيخ ابن زروق أن يضع مجموعة من التحذيرات لهؤلاء المحبين لطريق القوم والسائرين بالهمة فحذرهم من ركوب الخيلاء وتتبع عوراتِ الخلق ومن فعل بعض الفضائل دون بعضها كالقيام بالجهاد والمصلحة العامة فقط، ومن التعلل بتجريد نفسه، والاهتمام بالسماع، ومن حضور الاجتماعات التي لا تثمر علمًا أو تعلمًا، وشغل القلب بأرباب الدنيا إلى غير ذلك مما سبق.

هذا وقد رغبهم في الجمع بين العلم والعمل والحال، والمجاهدة في جميع الأحوال والتخلق بالفضائل كلها والانشغال بالنفس دون الغير، والإكثار من اجتماعات العلم والتعلم، والاهتمام بالمعاملات والرقائق وإيثار العزائم دون الرخص والتأويلات، ومحبة المنتسبين إلى الله والصادقين في الإقبال عليه، وصحبة مَنْ يبين العيوب ليقوم بنصيحته مقام الشيخ، وأن يجمع السائلين تحصيل الظاهر ونقاء الباطن وتهذيبه وأن يثبت في كل مواقفه، ويكون له من المصادر العلمية ما يرجع إليه لتصحيح سلوكه ظاهرًا وباطنًا، ويقوم الصاحب أو الكتاب كمرشد مقام الشيخ الدال المبصر.

ولا بد أن يكون له أربعة أوقات، وقت للمحاسبة وآخر للمناجاة، وثالث للإخوان من أهل السبق في الطريق الذين يخدمون في كشف العيوب، ورابع لنفسه وشهواته يقضيها فيما أحل الله ومن رزق أو زوجة وولد.

ولما عرض نفس السؤال بإجابته السابقة على الشيخ عبد العزيز الدباغ المتوفى بعد (١١٣٠هـ) أجاب على ذلك بتأصيل أدوار التربية الروحية التي مرت بها.

فحدثنا عن الدور الأول زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم أي زمن الطبقات الثلاثة مبينًا أن قطع الباطل عن النفوس في هذه المدة كان بصفائها في أصل فطرتها

أو خلقتها بأن يطهرها اللــه بلا واسطة، وقد كان الناس في تلك القرون متعلقين بالحق باحثين عليه إذا ناموا ناموا عليه، وإذا استيقظوا استيقظوا عليه وإذا تحركوا تحــركوا به، وكثر فيهم الخير وسطع في ذواقم نور الحق، وظهر فيهم من العلم وبلوغ درجة الاجتهاد مما لا يكيف ولا يطاق فكانت التربية في هذه القرون غير محــتاج إليها بالنمط المعروف فيما بعد، وإنما يلقى الشيخ مريده وصاحب سره ووارث نوره فيكلمه، ويصل الحديث إلى القلب لطهارة الذوات وصفاء العقول.

وبعــد مــرور الطــبقات الثلاثة الفاضلة، وبعدما فسدت النيات وكسدت الطويــات، وصارت العقول متعلقة بالدنيا باحثة عن الوصول إلى نيل الشهوات واستيفاء اللذات وجب لذلك وجود شيخ صاحب بصيرة يلقى المريدين ويعرفهم وينظر إليهم ليقطع تعلقهم بالباطل ونيل الشهوات واللهو مع اللاهين أو الساهين، أو المــيل مع المبطلين وليأمره بما يصلحه من خلوة وذكر، حتى يعود عقلــه إلى التعلق باللــه بعد أن كان متعلقًا باللهو والباطل.

ويواصــل الشيخ الدباغ حديثه عن مراحل التربية وأدوارها التي مرت فيها حتى يصل إلى العصر الذي وجد فيه الشيخ ابن زروق فيقول الدباغ: وبقي الأمر عــلى ما كان عليه في المرحلة السابقة من وجود شيوخ لهم خبرة وبصيرة ودراية وعــلم يفــيدون مَــنْ يقبل عليهم من المريدين ويثمرون ثمارًا يانعة في النفوس والقلــوب بالتهذيب والترويض والتأديب ويحافظون على تحقيق الأهداف المنوطة بالتربية إلى أن اختلط الحق بالباطل، والنور بالظلام، فصار أهل الباطل يربون من يأتيهم بإدخال الخلوة وتلقين الأسماء على نية فاسدة وغرض مخالف للحق، وقد يضيفون إلى ذلك عزائم واستخدامات تفضي بهذا إلى المكر من اللــه تعالى واستدراجات.

وكــثر هــذا الأمر في الأعصار التي أدركها الشيخ زروق وأدركها شيوخه فظهــر لهم من النصيحة للــه ولرسولــه أن يشيروا مع الناس بالرجوع عن هذه

التربية التي كثر فيها المبطلون وأن يقفوا بالناس في ساحة الأمن التي لا خوف فيها ولا حـزن وهي اتباع السنة والكتاب اللذين لا يضل من اهتدى بهما وأن يكون الكلام مبنيًا عليهما وليعلموا أن نور النبي ﷺ باق وخيره شامل، وبركته عامة إلى يوم القيامة(١).

وتعقيبًا على موقف الشيخ الحضرمي، وموقف الشيخ الدباغ نلحظ عدة أمور:

(أ) أن الصوفية السابقين والمنصفين كانوا أكثر جرأة من المستصوفة اليوم، وأكثر ولاء للحق من صوفية أيامنا وأنه لم يحجزهم الحب والولاء لطريق القوم دون اعترافهم بالحقيقة وردهم دعوى المدعين، فيجب أن نفرق دائمًا بين الصلات بالأشخاص والصلة بالحق، وصلة الحق هي الثابتة والدائمة التي يجب اتباعها لأن الحق أبلج، والتحيز للحق نوع من أنواع المجاهدة بل هو أسماها، ولـذا تـنفر النفس منه لمخالفته هواها، بينما تتحمس لصلات الأشخاص وتقبل تـأويل الحق لصالح الخلق، وتنتحل للحق وجوهًا لتدخل فيه أهواء الأشخاص وأمزجتهم وتلك بلية عامة في أيامنا وجريرة يقع فيها الضئيل والجليل، والصغير والكبير وقانا الله شرها، وبصرنا بنوره، وجعلنا دعاة للحق، وشرح صدرنا عليه.

ولأن الصوفية القدامى كان لا ينظرون إلا للحق نجد ابن زروق في قواعده كان أكثر تحيزًا للحق من الأشخاص ولو كان يسير معهم على طريقهم، وتخطر في قلبه خواطر الحب لهم، ويُكِنُّ لهم التقدير والعرفان لكن كل هذا لا يمنعه من أن يقرر حقًّا ويرفض دعوى أو شطحًا أو خروجًا ويقف في ذلك مع المهاجمين

---

(١) أحمد بن المبارك: الإبريز: ٢٠٧، ٢٠٨.

على خط واحد ويساندهم في وجهة نظرهم وينصفهم فيما يقولون، ومن ذلك اعترافه في القاعدة رقم (١٩٩) بوقوع الخطأ لكثير من المتصوفة في الأعمال، ولكثير من الناس في الإنكار عليهم خلاف الأولى بهم.

ومن ثم وجب الحفظ من الصوفي مع إقامة رسم الطريقة بترك ما يريب ونفي ما يعيبه وإن كان مباحًا لأن دخوله فيه إدخال للطعن على طريقه، وإنكاره كذلك في القاعدة رقم (٢٠٠) أن ينظر الصوفية إلى صرف الحقيقة دون اعتبار للطريقة لأن هذا النظر أوقع القوم في الطامات والشطحات، ويلزم التحفظ في القبول بأن لا يؤخذ إلا الموافق، ومعنى النظر إلى صرف الحقيقة أي التطلع إلى صافي المعرفة النقية دون الرجوع إلى الحكم عليها من الكتاب والسنة، وفكرة الحكم على الحقائق تلك هي التي نادى بها أولاً أبو سليمان الداراني (٢١٠هـ)

وأيضًا فإنه في القاعدة (٢٠١) يواصل رحلة النقد الشديد قائلاً: وصنف الأئمة في الرد على أهله لما أحدث أهل الضلال فيه وما انتسبوا منه إليه وهو لا ينكر على الرادين ردهم لبعض ما وقع في التصوف بل يرى أن ما ألف من الكتب في الرد على القوم فهو نافع في التحذير من الغلط بشرط حسن النية في القائل، وأنه يقصد حسم الذريعة، وإن خشن لفظه كابن الجوزي فللمبالغة في النكير وهذا جائز في القاعدة (٢١٠) ويوافق رأي الناصحين في التحذير من كتاب «تلبيس إبليس» لابن الجوزي ومعه فتوحات الحاتمي أي الفتوحات المكية لابن عربي بل كل كتبه أو جلها، ومن كتب ابن سبعين وابن الفارض وابن دوسكين والعفيف التلمساني، والأيكى الأعجمي، والششتري. ومن مواضع من الإحياء للغزالي، ومعراج السالكين، ومن مواضع من قوت القلوب للمكي فلزم الحذر من شوارد الغلط لا تجنب الجملة ومعاداة العلم وهذه نقطة هامة.

وإذا أنكر هذا الغلط وساند الرادين فإنه يفصح عن ولائه للحق فقط لا

حكم إلا للشرع فلا تحاكم إلا لـــه قال تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ﴾ [النســاء: ٥٩] ويقول: ولزم التحفظ في القبول بأن لا يؤخذ إلا عن الكتاب والسنة، وإذا كان بعض الخواطر بعــيدًا عن هذا المعيار الثابت: فلا عتب على منكر استند لأصل صحيح وكذلك فإن: حفظ الأديان مقدم على حفظ الأعراض في الجملة(١).

(ب) ولقـــد تبع المنهج السابق موقف ابن زروق من قضية التربية واستمرارها أو توقفهـــا، وهل ما زالت تؤدي دورها أو توقفت لخلو الجو من شيخ مربٍّ، هذا الموقف الذي انتهى به مع شيخه متضامنًا إلى العودة للتربية بالهمة والحال والـــتلقي مـــن الشريعة نفسها، والسير على هداها وحدها كما بينا، وهو الموقـــف الـــذي علل وجوده الشيخ الدباغ باختلاط الحق بالباطل، والنور بـــالظلام، وكثرة الشيوخ المدعين، وبطلان المنهج الصحيح، وأحلال محلـــه عزائم وتمائم واستخدامات.

ففســـدت بذلـــك العملية التربوية من المربي إلى المريد إلى المنهج، ولم تحقق أهدافها المرسومة، ولم يخطّئ الشيخ الدباغ ابن زروق وشيخه بل اعترف لهم بأن أقوالهـــم كانـــت نصيحة غالية للـــه ولرسولـــه، فقدموها للناس ليقفوا بهم عند ســـاحة الأمـــن والأمان تحت أضواء الكتاب والسنة، ولكنه وإن وافق على أنها نصـــيحة وأخذ بالاحتياط إلا أنه لم يرض عن انقطاع العملية التربوية وانتهائها، وأعلـــن أن ذلـــك لم يخطـــر ببال ابن زروق وشيخه مع أنهم كما رأينا صرحوا بارتفاعها حقيقة، وأعلن الدباغ بعد ذلك استمرار التربية لاستمرار نور النبي ﷺ، وبقـــاء الخير وشمولـــه، وعموم البركة وانتشارها، ومثل هذا الكلام يدخل تحت

---

(١) ابن زروق: قواعد التصوف: ١٢٤-١٣١.

حسن النية أكثر منه دراسة عملية، وانتظار الفرج لا وقوعه، وعلى ما يتضح من كلامـــه فقد كان عميقًا عندما تحدث عن أدوار التربية، مبينًا بتحليل دقيق طبيعة كل مرحلة، ولكنه عندما وصل إلى نقطة تقرير الاستمرارية أو عدمها كان راجيًا ومؤملاً لا حاكمًا وقاضيًا على ما يرى، وكان متطلعًا إلى المستقبل لا إلى عصره، ثم إنــه لم يبين لنا هل زالت الأزمة التي وقعت فيها التربية زمن ابن زروق أم لا؟ وهل تحسن وضعها في عصره عن العصر الذي عاش فيه سلفه أم لا؟ ولما لم يجب على هذه الاستفسارات عددناه راجيًا لا حاكمًا ولا فاصلاً.

(ج) ويبقى بعد ذلك أن نقول: إنه مع بقاء الأسباب التي أعلن ابن زروق انقطاع التربـية لوجودهـا، ومع اعتراضنا بالتفسيرات التي قدمها الدباغ عن طبيعة الظـروف الـتي حملت الحضرمي على إعلان انتهائها ومع مخالطتنا لأجواء الصوفية والتعرف على ما يجري بينهم وعلى ساحاهم، وعلى ما يتحقق من الأهداف التربوية على أيديهم أو لا يتحقق، ومع خبرتنا بالمريدين واتجاهاهم ورغـباهم ونوعياهم، والظروف التي حملت البعض على سلوك الطريق نرى أنه يخرج بين الحين والحين من بين صفوف الصوفية من يؤهل للتربية، وعلى سبيل المثال فإنه قد وجد في نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر الهجري (التاسع عشر والعشرين الميلادي) رجال تنطبق عليهم شروط صحة التربية من أمثال شيخ الطريقة الخليلية سيدي أحمد أبي خليل (١٩٢٠م) وقد عاصـره سـيدي الشيخ محمد عبد الرحيم (١٩٢٢م)، وخلفهما كثير من الشـيوخ من أمثال عم الشيخ أحمد حجاب وإن كان قد نأى بنفسه عن أن يجلس للتربية، وسيدي الشيخ جودة بمنيا القمح، ويوجد الآن عم الشيخ نجم الديـن الكردي بشبرا القاهرة، وسبق هؤلاء وهؤلاء سيدي أحمد الدرديري الفقـيه المالكي، والشيخ أحمد الصاوي وتلميذه، وسيدي علي البيومي، فقد صدق الشيخ الدباغ في رجائه، وإن الخير كثير، ولقد عاصرنا عددًا غير قليل

من المؤهلين للتربية وأخص منهم سيدي الشيخ أحمد الشافعي أبو خليل رضي الله عنه وعن جده.

وأيضًا: فإن جمهور المريدين في كل طريقة يحتاج إلى مواصلة الهمة وعقد الإرادة وإلى أن يسير في اتجاه التربية الصحيح فليس سرًّا أن ما يجري من وسائل التربية لا يعدو مجرد رسوم وقيام ببعض الأوراد أو الأذكار دون أن يطبق برنامج التربية الصحيح الذي يوصل إلى الأهداف العليا للتربية الصوفية والذي سوف نبينه بعد ذلك، ومن جهة أخرى فإن هذا الحشد الضخم من المريدين لو أحسنت قيادته لكانوا مُثُلاً قيمة للأفراد المسلمين والإنسانيين، ولكانوا أوتادًا للإسلام على الأرض، وأرواحًا تسير ببدنها وتطير بأسرارها شوقًا إلى ربها بدلاً من أن يحيوا حياة عادية لا يحسون بمشاكل دين، ولا بمشاعر المسلمين، ولا يبذلون النصح للأمة.

وكذلك فإنه بعد ما بيناه ليس من الضروري أن نجد اتفاقًا في الغاية المثلى التي ينشدها علم السلوك من وراء التربية والغاية الواقعية التي يطبقها المريدون أو يقوم بها نواب الشيوخ في أيامنا، تلك الغاية الواقعية التي تقصر كثيرًا جدًّا عن الغاية المثلى التي من أجلها قام علم السلوك، فالغرض القائم فعلاً قد يختلف عن الغرض المثالي حسبما يرى الدكتور عبد العزيز عبد المجيد.

### ثالثا: اختلاف النتيجة عن الغاية

إذا كانت الغاية هي الغرض الأسمى من وراء سلوك التربوي والذي حددناه في النقاط السابقة فإنه ليس حتمًا أن يصل كل سالك إلى حالة الكشف بعدما يقطع شوطًا كبيرًا في الطريق، وكثير من المريدين جاهدوا وحاولوا و لم يظفروا بمطلوبهم، ولكنهم وإن لم يرجعوا بغاية المعرفة الكشفية فقد رجعوا بالتوحيد والأخلاق، والانطباع النفسي على الطاعة، وهذه من أعظم الأغراض الإسلامية بصفة عامة ومن أجلها عند الصوفية خاصة.

وبناء على هذا فإن النتيجة الواقعية للتربية تختلف عن الهدف، إذ الغرض التربوي هو إعمال الفكر والروية والبصيرة لاستخراج المثل الفاضلة التي تعمل التربةي في إطارها ولإنجازها، أما النتيجة فهي الواقع الملموس والمحطة النهائية من وراء التعلم أو السلوك سواء أحققت الهدف وتطابقت معه أم لم تحقق(١).

## رابعا: الغاية والوسيلة

من الواضح أن الغايات التربوية تطورت بالنسبة إلى كل عملية تربوية واختلفت بالنسبة إلى الظروف الاجتماعية والفوارق البيئية، وإذا كانت غاياتها عند رجال الطريق كمال التوحيد والشريعة، وتهذيب النفس والأخلاق ثم المعرفة الذوقية فإني بلا أدنى شك تتحكم هذه الغاية في فرض الوسيلة التي يجب اتباعها، وتحدد كذلك المراحل التي ينتقل من خلالها السالك أثناء سيره نحو الغاية.

ويظهر هذا الارتباط الوثيق بين الغاية والوسيلة وتحكم الأولى في الثانية من هذا البرنامج العلمي الذي قام بوضعه الصوفية وصولاً إلى أغراضهم هذا البرنامج الذي سنفصح عنه مرتبًا فيما بعد، والذي يبدأ بالتوبة، ثم يتدرج منها إلى بقية المقامات كالزهد، والشكر، والرضا، والذي يشمل الإرادة، والهمة، ومراقبة النفس إلى آخر الوسائل التي رتبها رجال القوم متناسبة تمامًا مع مطلوبهم.

فالغاية إذًا موجهة ودالة ومحدِّدة لأنواع الوسائل المتبعة، والغاية والوسيلة جزءان من كل متكامل لا نستطيع أن نفصل أحدهما عن الآخر، ومن العبث أن نقول: إننا إذا حددنا الهدف ستتضح الوسيلة تلقائيًا، فالهدف هو نهاية عملية تتكون من أهداف أخرى كثيرة فيما بين البداية والنهاية، وكل هدف من هذه الأهداف التي تقع بين البداية والنهاية هي وسائل إذا ركزنا أنظارنا على الهدف

(١) النحلاوي: التربية الإسلامية: ٩٦، د. النجيحي فلسفة التربية: ١٤٦.

البعيد، وهي أهداف إذا ركزنا عليها بذاتها لتحقيقها[1] وصلة الأهداف بالوسائل يعني أن علمية التربية حية نشطة فليس الهدف هدفًا من الناحية النظرية اللفظية، ولكنه فرصة للبدء من جديد، وليس الهدف ذا قيمة إلا إذا كان يمكن الوصول إليه وتحقيقه.

## خامسا: هل الغاية نسبية أم مطلقة؟

يدور جدل كثير حول هذا السؤال، وأيهما أفضل أن تكون الأهداف نسبية مرنة تقبل التغيير من ظرف إلى ظرف، ومن زمن إلى زمن، ومن جماعة إلى جماعة، أم تكون مطلقة ثابتة لا ينال منها الزمن، ولا يصل إليها التغير؟ ويترتب على هذا الاختلاف تباين وجهات النظر حول الاعتبارات التي تحدد على ضوئها الأهداف وهل هي اعتبارات داخلية تتصل بالتلميذ وحاجته أو خارجية تقوم فيها سلطة ما بوضع الأغراض التربوية؟ وبتتبع التاريخ وسؤاله ثم صوغ الأهداف صياغة فلسفية على حد ما يتراءى لتلك السلطة ثم ترسم الوسائل الكفيلة بتحقيقها.

وبصرف النظر عن سبر أغوار هذا الخلاف عمقًا ورأسًا فإن الذي يهمنا هنا أن نحدد ما إذا كانت أهداف التربية الصوفية مطلقة أو نسبية، وهل صدرت من حاجات المريدين أم من سلطة خارجية؟[2].

مما لا شك فيه أن المتحمسين لصلاحية الأهداف النسبية وتطورها ومرونتها وتلبيتها الحاجات التربوية المتجددة يقفون بالمرصاد في وجه دعاة النظرة المطلقة في الأهداف. وأن أنصار النظرة الأخيرة يرونها أفضل لثباتها وعمومها واتساعها، وإذا

---

(١) د. النجيحي: فلسفة التربية: ١٤٠.

(٢) د. عبد العزيز عبد المجيد: التربية طرق التدريس ج١: ٢٧ – د. النجيحي فلسفة التربية: ١٤٠ – ١٤٧.

كنا نحدد مع من يكون الصوفي؟ وإلى أي نظرة تقترب؟ فإن الواضح من أهداف التربية الإسلامية عامة والصوفية خاصة أنها مطلقة لا نسبية، فَرَبْطُ الإنسان باللـه عقـيدة وشـريعة وخضوعًا وعبودية، ومطالبته بالأخلاق الفاضلة، وحب الخير للجميع هذه كلها أمور عامة تشمل جميع الأفراد في كل مكان وكل عصر.

وما زال الصوفية إلى يومنا هذا يرددون آمال السابقين وأمانيهم في الحصول عـلى الأذواق والواردات والمنح الإلهية، ويتطلعون لنوال القرب الإلهي، ومرضاته جل شأنه، فهي أهداف مطلقة لا تتغير، وهي مع ذلك لا تنبع من رغبة التلاميذ ومـن إمكانـياتهم وحاجياتهم لا من سلطة خارجية بشرية، ولكنها حددت من سلطة الأعلى جل جلالـه، ورسمت بوضوح في الكتاب العظيم الذي أنـزلـه عـلى حبيـبه محمـد ﷺ، فقد خضعت لسلطة خارجية ولكنها ليست تلك التي يتصورها علماء التربية ممثلة في هيئة مشرفة، أو جماعة متفلسفة ينتابها قصور النظر حيـنًا، وعـدم الإلمـام بالظروف المحيطة أحيانًا أخرى، ولا يغوصون في أعماق الطلاب لينظروا حاجاتهم على وجه دقيق وشامل وإنما هي سلطة تحيط علمًا بكل شيء، وتعلم السر وأخفى، وتعلم ما مضى وما هو حاضر، وما في المستقبل.

ولذا فالأهداف المطلقة القادمة من لدنه جل جلالـه لا تتهم بالقصور، وإنما تتسم بالثبات والعموم ومراعاة الظروف الماضية والحاضرة والمستقبلية، وتستجيب لحاجـات الأفـراد، أو تتضـمن بنودها مراعاة الفوارق الشخصية بين الأفراد وحاجـياتهم، ويقـول الحق للجميع: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ويجـد الفـرد رغباته الطيبة مباحة مسـنونة، فلـه أن يأكل من طيبات اللـه وأن يستمتع بالحلائل من النساء على شريعة اللـه، وسنة نبيه ﷺ.

فهـي أهداف مطلقة أبطنت فيها الأهداف الخاصة، واستجابت للحاجات

والرغبات الذاتية بمعايير ثابتة تحفظ النظام وتقطع الطريق على المفسدين وهي كاملة عامة صالحة للبقاء والخلود تستمد خلودها من عند الله، وموافقة للفطرة الإنسانية تحقق التوازن والتوافق وعدم التعارض، وهي ميسرة الوقوع والتنفيذ(١).

وإذا كانت الأهداف عامة لدى الصوفية وفي التربية الإسلامية كذلك فإن الوسائل مرنة يمكن أن يراعي الفقهاء فيها ظروف كل قطر أو مجتمع، ويمكن لهمْ أن يجددوا بصدق لا بتبرير ما يكلف سيطرة الشريعة على المجتمعات المتغيرة جنسًا وزمنًا، وأن يجدوا فيها ما يتلائم مع الظروف الجديدة حكمًا واستحسانًا.

### سادسًا: وضوح الأهداف

مهما قيل عن مصدر الأهداف وأنها داخلية تنبع من الفرد والتلميذ أو خارجية تنبع من سلطة، ومهما نوعوا في المعايير فإن تلك الأهداف في التربية الحديثة ستظل في الغالب لغزًا يصعب العثور على حله، أو الوقوف على مراميه لدى المدرس والتلميذ على حد سواء ومعروف أن التلميذ عندما توضع له الأهداف لا يكون في سن يسمح له بالمشاركة في وضعها وبالتالي فهناك سلطة ستترجم ما لديه من حاجات وتصوغها وتضع الوسائل لتحقيقها.

فالسلطة ضرورية هنا سواء أوضعتها باعتبار التلميذ أم باعتبار الدولة أم لخدمة فلسفة محددة لظروف طارئة في حالة حرب أو استعمار أو غيرها، وفي هذه الحالات كلها لا تكون الأهداف واضحة كل الوضوح لدى المدرس، ولا يقف عليها التلميذ ولا تقال له، فهي غامضة بالنسبة إلى الطرفين، أما في التربية الإسلامية فإن الطفل منذ أن يتعلم النطق يتذوق المطلوب منه وينمي فيه اليقين بوجود قوة عليا ترزقه وتطعمه، وتشعره بها في كل عمل، وتدله على المولى

---

(١) النحلاوي، التربية الإسلامية: ١١١، ١١٤.

جل جلالــه بصيغ تتناسب مع نموه ومقدرته.

كمـا يعـرف منذ اللحظات الأولى نبيه، وينشأ على حبه والنطق بنبوته والصلاة عليه، وبهذا يتولد لدى الطفل المسلم منذ نعومة أظفاره شعور بالمهمة التي خلق لها، ويرتبط عاطفيًّا بها وبالنبي المبلِّغ، فإذا ما بلغ سن التمييز أخذنا بيده إلى بيت اللـه لنعرفه بمكان اللقاء الرباني على موائده في بيت من بيوته، ولنعوده شعائر الإسلام، وهكذا ينمو الحس الديني، ويدرك بجلاء كل فرد مسلم في أي مرحلة من مراحل سنه الأهداف التي نيطت به، والأغراض التي سيعمل من أجلها، والسبل لتنفيذها، والعالم أو المدرس المسلم يدرك هذا جيدًا ولا تغيب عليه جميع الأغراض التي جلس يعلِّم من أجلها أو وقف يدرس خدمة لها وانصياعًا لأمرها، وتحقيقًا لها، ويدرك أنه بهذه المهمة يحقق نفس الغاية المنوطة به.

فأهداف التربية الإسلامية واضحة في عقل المدرس ومطبوعة في ذهن التلميذ، وهي عند الصوفية أجلى وأوضح لأن المريد ما ذهب إلى الشيخ إلا من أجلها فهي معلومة لديه قبل ذهابه إلى مكان التربية وما جلس الشيخ أو التقى بالمريدين إلا قيامًا بحقها ووفاء بعهدها، وأحب أن أسجل هنا أن وضوح الأهداف في ذهن المدرس، ووضوح المهمة التي وقف يدرس من أجلها أملاً تنشده التربية الحديثة وتعتبره البداية الصحيحة في إعداد المعلم(١).

## سابعًا: الدافع الكامن وراء الأهداف

ولقد اتضح لك مما قلناه أن التربية الصوفية نبعت من دافع ذاتي أثارته آيات القرآن الكريم التي حملت نسائم الروحية الرقيقة كالعلم الذي أعقب التقوى في قولـه جل شأنه: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]

---

(١) الأستاذ صالح عبد العزيز: التربية الحديثة ج٣: ٤٢٨.

وكالمخرج الذي جاء في قوله سبحانه: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴾ [الطلاق: ٢] وكالإرث في قول الرسول ﷺ: **«من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم»** وكالذوق في قوله ﷺ: **«ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربًا وبالإسلام دينًا وبسيدنا محمد ﷺ نبيًا ورسولاً»**.

وكان مما أثار الدافع الذاتي في نفوس الصوفية نحو هذا العلم بأهدافه الراقية ما تنسموا رائحته من أحوال الصحابة رضوان الله عليهم من خوف ورجاء وحب وذوق ومعرفة وبصيرة وقلب جلي، وما أثر عنهم من رقة الحال وجلاء اليقين ودقيق القول، والتطلع إلى الله وإيثاره على كل ما عداه، هذه المثيرات الخارجية من كتاب وسنة وأحوال الصحابة هي التي حركت دافع الصوفية ورغباتهم نحو تذوق هذه العلاقة مع الله جل شأنه.

ولقد رأيت أن أهداف الصوفية وإن اتفقت مع أهداف التربية الإسلامية بصفة عامة في تربية الفرد عقيدة وشريعة وأخلاقًا إلا أنها انفردت عن التربية الإسلامية العامة من وجهين:

**أحدهما:** أنها لن تنظر إلى مسائل التوحيد بالمعنى العام على غرار ما ينطقه عامة المؤمنين بل تطلعوا إلى توحيد راق يستشعر فيه الإنسان برد اليقين ويذوق فيه حلاوة التوحيد، ويركن فيه القلب إلى الله ركونًا قويًا بما يجده في داخله من طمأنينة وثبات وما يحسه من سر وشهود، وهو نوع اليقين الذي تميز به أبو بكر عن بقية الصحابة في قول رسول الله ﷺ: **«ما فضلكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشيء وقر في قلبه»**.

وعمومًا فقد كان الصوفية في كل أعمالهم العقيدية والشرعية ينظرون إلى الكمال في الأداء أو بمعنى آخر كانوا ينظرون إلى عبادة الإحسان والشهود **«أن**

**تعبد اللـــه كأنك تراه»** وإلى التحقق بالتوحيد الذي عبر عنه محمد بن واسع: ما رأيـــت شيئًا إلا رأيت اللـــه فيه، وهو الذي يرى اللـــه فاعلاً في كل شيء، ثم يودون أن يرتقوا إلى ما فوق ذلك فلا يرون فعلاً ولكن يرون فاعلاً.

وأمـــا الجانـــب الأخلاقي فقد نظروا إلى الأخلاقية لا على أنها غاية بعيدة ولكـــنها غايـــة قريبة تتحقق ثم أخذت وسيلة بعد ذلك لتحقيق التصفية النفسية والجـــلاء القلـــبي ليستأهل القلب حمل السر الإلهي، ومن ثم فالحلقة الوحيدة في الغايات السابقة لتحقيق الغاية المثلى هي التهذيب الخلقي.

**وأمـــا الوجـــه الـــثاني:** فإن التربية الصوفية قد اشتركت كما قلنا مع التربية الإسلامية في التوحيد والشريعة والأخلاق وانفردت التربية الصوفية بالتطلع الأمثل إلى المعرفة النقية التي تتفتح فيها مسام القلب على أسرار الغيب ومثل هذه المعرفة مقصور على التربية الصوفية دون غيرها.

# الباب الحادي عشر

## الشيخ: ضرورته - إعداده

# الفصل الأول

## الشيخ وأهميته، ضرورته

### أهمية المربي عامة

لا أحــد يختلف حول قيمة المربي ودوره العظيم في صنع الأفراد صنعًا ينمي الجوانــب الإنسانية كلها فهو الذي يتفاعل مع تلميذه تفاعلاً مثمرًا، وهو الذي يــنقل مــا لديه إلى الملتفين حولــه من طالبي التعلم وهو الشخص الوحيد الذي يقــف عــلى حاجات المتعلم ويلبيها، وينميها، ويديم النظر في تلميذه كل وقت ويــتطلع إلى أعماقه، وإلى ظاهره، ويراقبه في تفكيره وحركاته ويرشده ويصحح لــه أو يشجعه ويدفعه ويبصره بين الحين والحين ليقومه.

ويضع المربي في ذهنه أنه مسئول عن تلميذه علمًا وخلقًا، أيًا كان نوع العلم الذي يقوم بتدريسه، وأعظم ما يَسُرُّ المربي هو متابعة المتعلم لــه ويقظته ونباهته، وتقدمه واستيعابه، وكم يعجب به وهو يناقشه مناقشة صريحة تظهر فيها شخصية التلميذ وقدرته، وطاقاته، ورغبته في الاستفادة من أستاذه.

والشــخص الوحيد الذي لا يحقد على الغير هو المدرس، لأنه يستمتع بنبوغ الآخــرين وتفوقهم سواء أكانوا في درسه أم في درس آخر، وسواء أشارك هو في تربيتهم أم لا ، إذ هو ناظر إلى ذاته كمدرس وإلى غيره كتلميذ، والمدرس القدير الــنابه هو الذي تتسع ثقافته كل يوم ويتعلم من جميع ما يحيط به ، ويستفيد من كــل المواقف ويضيف إلى علمه جديدًا كلما تحرك يمينًا أو شمالاً، فهو بئر عذب تصــب فيه المياه النقية لتطهره، وليرتوي منها الآخرون بلا استعلاء أو استكبار، ولا رغبة في التسلط، ولا تجمل لأحد، ولا انتقاص من أقدار الآخرين أو طاقاتهم مهما كانوا سنًا أو ثقافة.

فهو المعلم الدءوب، والمتعلم المستفيد، والمربي المتواضع، والخير المتواصل، والمبتسم في ساعات الضيق والمتأمل وهو يعلم، والساقي وهو يشرب والحادي وهو يشارك، والقائد وهو منصت، والمملي وهو يستمع، والمعطي وهو يأخذ.

وهو الذي يرى نفسه في أنفس الآخرين، ويرى نفوس الآخرين في جوانبه، لا يرى نفسه فقط وإلا كان متسلطًا. ولا يرى نفوس الآخرين فقط وإلا كان محوا فارغا، وكان قحلاً لا يصلح قائدًا، واتسعت آفاق نفسه بتجاربه مع نفوس الغير المتعدد الذي يلتقي به في ساحة التعلم أي إنه كان فردا له ثقافة وعنده فكرة فلما اتصل بالطالبين وتعرف على نفوسهم، وانشرح لهم انفتحت نفسه واتسعت أرجاؤها، وكلما تعرف على الكثيرين كلما حفل بآفاق نفسية جديدة، وبذا يصير كلاً في واحد ونفوسًا في نفس، ومعارف في معرفة، وقدرات في طاقة، وتطلعات في خبرة، ورغبات في غاية، وآمال في رسالة، وأعمال في مهمة.

والمربي أو العالم أو المدرس هو الذي يدل الغير على ما يفيده دينا ودنيا، وحياة وآخرة، نفسًا وقلبًا وبدنًا، وعلى ما يصلحه في نفسه ومع غيره ومع الله وفوق كل شيء، ولاشك -ما دام كذلك- فإنه تتفاوت درجة أهميته تبعًا لنوع العلم الذي يقوم بتدريسه، ومقدار نفعه، وامتداد الفائدة منه، وصلة هذا العلم بالنفس وإصلاحها والقلب وتزكيته، والأخلاق وتهذيبها والمعرفة الراقية وتنميتها، فكلما كان موضوع العلم ومسائله على درجة كبيرة من اليقين، وكان نفعه ممتدًا في الحياة والآخرة وكانت مهمة المدرس أو المربي أسمى وأجل، وأعمق وأدق وأصعب وأشق، لأنها تتطلب سعة في العلم، وحذرًا فى الإلقاء، وورعًا في الفتوى، وتحرزًا عن القول بلا علم.

ولا شك أن جهل مسألة مع القول بها عظيم الخطر لتوقف أعمال الناس عليها، ولتعبدهم بها وطاعتهم على ضوئها، وخطرها لا يتوقف على القائل أو

المستمع بل يتعداهما إلى كل من وصلت إليه، كما أن مهمة الإلقاء الديني أو التربية الدينية لا تتوقف على مجرد العلم وسعته فقط بل تقتضي الصدق والإخلاص في العمل، والوقوف على أغوار نفس الطالبين ومراقبة دوافعهم النفسية، ومنابع الخير أو الشر عندهم مراقبة دقيقة كي يعطي لكل منهم على قدر ما لديه «أمرت أن أخاطب الناس على قدر عقولهم» حسبما بين سيد المرسلين ﷺ.

وهذا بعكس المدرسين في العلوم الدنيوية فإن مهمتهم أقل خطرًا وأدنى مشقة لأنها لا تتطلب منه إلا مجرد الإلمام الجيد بمسائل العلم الذي يقوم بتدريسه مع مراقبة التلميذ ومشاركته وتوجيهه وإفادته، وأصعب حالة في مهمة التربية عندما يكون المربي متوجهًا إلى أغوار النفس ذاتها يتحسس دوافعها، ويتعامل مع نزعاتها ويقوم بترويضها، والنفس كما هو معروف عالم فسيح مليء بالتشابك والتعقيد، والتغير والتقلب، وهي متفاوتة لدى الفرد من سن إلى سن، ومن ظروف إلى ظروف، ومن وقت إلى وقت كما هي متفاوتة بالنسبة إلى الأفراد طبقًا للبيئات والأعمار والظروف والمنازع والأهواء والرغبات والمطامع والغايات والأعباء الملقاة عليه.

من هنا فإن مهمة التربية الصوفية تبدو صعبة للغاية عندما ندرك أن الشيخ الصوفي متدين فلا بد أن يحيط بأنواع المعارف الدينية ويصدق ويعمل ويخلص، ويجرب، ويسلك ويتمرن، ويتهذب ويتجرد، ثم يعرف ويصل إلى آخر ما سنذكره من شروط الشيخ، بالإضافة إلى أنه سيربي نفوسًا على الاستقامة الدينية، وهو لا يربيها ليعرفها دينها فقط أو لمجرد التفقه في الدين تفقهًا يوقفه على الأحكام الظاهرة إنما سيبصره بدروب السلوك وعثراته، وسيسلكه ليوصله إلى الله سبحانه، إنه سيقطع به رحلة عبر الوجود المشاهد إلى العالم الغيبي إلى ما فوق هذا العالم ليسلم المريد إلى ساحات القرب الإلهي مخلفًا وراءه في الطريق كثيرًا من العلل والأمراض، والعثرات والزلات، وكل مرحلة في الطريق لها وقفاتها ومطالبها وضروراتها ولوازمها، وستتبين مدى الصعوبة في عملية التربية الصوفية وأنت تتحسسها معنا خلال هذه الدارسة.

## مهمة المربي في القرآن

ولما كانت مهمة التربية الدينية عامة والروحية خاصة على هذا النحو من الأهمية البالغة فإننا نجد القرآن الكريم يربط بعثة الرسل صلوات الله عليهم وسلامه بها في بعض آياته فيقول سبحانه: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَـٰكِن كُونُوا۟ رَبَّـٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾ [آل عمران:٧٩]

فقد بينت الآية ثلاث مراحل للتربية الدينية والروحية يقوم بها الأنبياء.

**المرحلة الأولى:** وتتعلق بإعداد المربي والعلوم التي يجب أن يتزود بها كل هاد إلى الله، وحصرها القرآن في الكتاب الموحى إلى النبي من الله، وفي منحة الفهم لأسرار الله في وحيه التي يكشفها الحق للمصطفين من خلقه والتي سماها القرآن بالحكم، ثم النبوة وما يترتب عليها من عصمة ولطف وتوفيق وحفظ، فتكون مرحلة الإعداد في الآية قائمة على الإنصات الجيد والحفظ الشامل للكتاب المنزل، وعلى الفهم والاستيعاب والبصيرة والدراية لما فيه من معنى وسر، وعلى حفظ الله للداعية وتوفيقه له.

**وتأتي المرحلة الثانية:** لتبين غاية التربية، وأنها محصورة في دعوة الخلق إلى عبادة الله وحده دون ما سواه، وليست العبادة المطلوبة هي هذا النوع الظاهري، وإنما هي عبادة التحقق، والإحسان ، والرقة، والشفافية، وهي عبادة الربانيين، أي الفقهاء العلماء العاملين أو الحكماء الذين يجمعون مع العلم العمل والبصيرة والبصر في الأمور والسياسة للنفوس، وهم أهل المعرفة بأبناء الأمة وما كان وما يكون، وأهل تقى وإخلاص، فعلى من نال علوم القرآن وتفقه فيها وفهمها وحفظه الله أن يدأب ويجهد نفسه في دعوة الآخرين إلى عبادة نقية هي عبادة أهل القرب.

أما المرحلة الثالثة: فإنما تبين أن الدعوة إلى التحقق بعبادة اللـــه وتوحيده هي حق العلم الذي تعلمه النبي أو المربي.

وتوضـــح أيضا أن السلوك في التربية ينبغي ضرورة أن يكون خاضعًا للكتاب الـــذي تعلمـــناه، وللوحي الذي درسناه، ولذا يقول ابن كثير: فالرسل صلوات اللـــه وسلامه عليهم أجمعين هم السفراء بين اللـــه وبين خلقه في أداء ما حملوه من الرسالة وإبلاغ الأمانة فقاموا بذلك أتم القيام ونصحوا الخلق وبلغوهم الحق(١) ويقـــول: حـــق على من تعلم القرآن أن يكون فقيهًا.. ويعلم الناس على قراءة (تُعَلِّمُونَ وتُدَرِّسُونَ) بالتشديد.

نفـــس المراحل الثلاثة السابقة هي ما صرحت بها الآيات القرآنية في جانب بعثة الرسول ﷺ إذ يقول المولى جل جلاله: ﴿رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولاً مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡۚ﴾ [البقرة:١٢٩] وذلك على لســـان سيدنا إبراهيم في دعوته للأميين، لما حان وقت الظهور المحمدي، والنور الأحمـــدي، والخـــتام المصطفي وقال سبحانه: ﴿لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولاً مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[آل عمران:١٦٤]

والكـــتاب هو القرآن، والحكمة هي الحلال والحرام أو السنة، أو الفهم في الدين ولا منافاة بينها كما قال ابن كثير، أو هي المعرفة بالدين والفقه في التأويل والفهـــم الـــذي هو منحة ونور من اللـــه تعالى كما رأى القرطبي والتزكية هي

(١) انظـــر تفسير ابن عباس: ٥٠، وتفسير مجاهد: ج١، ١٣٠، وتفسير القرطبي: ١٣٦٣، ١٣٦٤، وتفسير ابن كثير: ج١: ٣٧٧.

التطهير بالتوحيد، أو التطهير عامة على طريق الطاعة الشريعة والإخلاص القلبي[1].

فقد بينت الآيتان مهمة النبي في الدعوة إلى التوحيد وتعليم الفقه والتربية والتزكية وصولاً إلى الحكمة التي هي منحة اللـه لعباده، وتشير الآيتان كما ترى إلى المرحلة الأولى الخاصة بالإعداد وإرسال الرسول بالآيات والوحي، وإلى المرحلة الثانية الخاصة بالتعليم والدعوة إلى التوحيد، وإلى الثالثة الخاصة بالتزكية وما تثمر من حكمة على هدى من الوحي النازل واستقامة وطاعة لأحكامه، وتقديم التزكية مرة على تعليم الكتاب والحكمة وتأخيرها عنهما أخرى يدل على أنها مطلوبة في كل مراحل السير والتعلم فهي ضرورية لتحصيل الفهم في الكتاب، ولنوازل الحكمة من اللـه، وهي تأهيل وإعداد لهما.

والتزكية بهذا المعنى الذي تتقدم فيه عن الفهم وهبة الحكمة هي التي تدعو إلى طرح الشرك ونبذ الحجب الظلامية والنفسية وترك المعاصي كي تتهيأ النفس بعد ذلك وتصفو لتفهم وتلقن الحكمة، ونفس تلك السلسلة بهذا التدرج الذي يبدأ من دراسة القرآن والشريعة ثم السلوك والتزكية ليثمرا الفهم والبصيرة هي ما يعنيه الصوفية من وراء مراحل السلوك لهم. أما عندما تتأخر التزكية عن القرآن والفهم والحكمة فهي التزكية الشهودية التي يفتقد فيها العبد كل حس بغير أو سوى، ويحيا تحققًا بأنوار الحكمة لـه من اللـه جل جلالـه وهي هدف أسمى للتربية الروحية الممنوحة عند القوم.

والهدفان المنوطان بالتزكية المتقدمة أو اللاحقة لا يتحققان كما رأيت إلا على يد مربٍّ وأستاذ سواء أكان نبيا كما حدثت الآيتان أم عالمًا نال قسطًا كبيرًا من الدراية والسلوك والتهذيب والتزكية، أم كان من أهل الإرث القرآني

---

(١) تفسير ابن عباس ١٨ والقرطبي ٥١٦، ١٥٠٥، ١٥٠٦، وابن كثير في التفسير ج١: ١٨٤.

الذين قال الحق فيهم: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾ ﴾ [فاطر:٣٢].

ومع الاعتذار عن عدم الخوض في الجزء الثاني من الآية وما فيه من خلافات بين المفسرين وهل الظالمون لأنفسهم والمقتصدون والسابقون جميعًا داخلون في أهل الإرث أو يخرج الظالمون ويدخل المقتصدون والسابقون؟ فإن الذي يهمنا هو الشطر الأول من الآية في المقام الأول لأنه يبين أن الله قد أورث القرآن من اختار واصطفى من خلقه سواء أكان اختيارًا عامًّا بالهداية أم اجتباء بالقربة فالكل أهل إرث، وأفضلهم من ورث ثم عبد وأخلص وتزكى وقرب، فلهم مزية خاصة لقربهم.

ولمن تصدر للتربية وهداية الخلق مزية أخص على جميع رتب العارفين أو الوارثين لكونهم هداة في أنفسهم هادين لغيرهم، وإذا تأملت هذه الرتبة العلية والمزية السنية فلن تجدها بكمالها وتمامها إلا في مشايخ الصوفية[1] الظافرين بالإرث القرآني والمتابعة النبوية والموهبة اللدنية، والبصيرة القلبية، والتجربة في التهذيب والتزكية.

## دعوة الرسول إلى بذل العلم

لن نجد دينًا من الأديان اهتم اهتمامًا كبيرًا بالعودة إلى العلم وبنى عليه عقيدته، وسمح لعقول العلماء بالاجتهاد في شريعته مثلما نجد دين الإسلام الذي يعتبر بحق دين الوحي الكامل والرسالة الخاتمة، والنبي الذي زاده الله علمًا حتى حدث عن نفسه أنه أتقى الناس وأعلمهم بالله، ومع أن الله أنزل الكتاب

---

(١) الجيش الكفيل نقلاً عن بقية المستفيد: ١٢٦، ١٢٧.

وفصلـــه وبينه، وجعلـــه تبيانًا لكل شيء إلا أنه مع كل هذا قد جعل من بين آياته التي ساقها في الكتاب المحفوظ كثيرًا من النصوص التي تحث على العلم وتعلي من شأنه وترفع من قدر العلماء.

وإذا كنا في هذا الصدد نكتفي بما يخدم غرض التعليم والتعلم فإننا نشير إلى أن موضوع العلم والتعلم وما يتصل بهما قد كتب فيه المسلمون كتبًا بأجمعها[1]، ولا يخلو كتاب لـــه قيمة إلا وتناول المسألة التعلم وحث الإسلام عليها.

ومـــن هنا فإننا إذا أسهبنا فيها فيكون من باب تحصيل الحاصل ، وتقرير ما هـــو واضـــح ومعلوم من الإسلام بالضرورة، ومثل هذا الإسهاب يخل بالدراسة التخصصية، ويجرنا خارج حدود موضوعنا، ولا نسوق هنا سوى بعض الشواهد الدالة على حث النبي على التعليم مثل قولـــه ﷺ فيما يرويه ابن مسعود: «**من دل على خير فلـــه مثل أجر فاعله**» وقوله: «**ولا حسد إلا في اثنتين، رجل أتاه اللـــه مالاً فسلط على هلكته في الحق، ورجل أتاه اللـــه الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها**» وقـــال: «**علـــيكم بهـــذا العلم قبل أن يقبض وقبل أن يرفع** ثم قال **العالم والمتعلم شريكان في الأجر في سائر الناس بعد** وجمع بين أصبعيه السبابة والتي تلي الإبهام» رواه أبو أمامة.

وروى زيـــد بـــن ثابت قال:«**نضر اللـــه امرءا سمع منا حديثًا فحفظه وبلغه غـــيره فرب حامل فقه ليس بفقيه: ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم إخلص العمل للـــه، ومناصحة ولاة الأمر، ولزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم**» وحذر الرســـول من كتمان العلم فقال فيما يرويه أبو هريرة: «**من سئل عن علم علمه فكتمه جاء يوم القيامة عليه لجام من نار**» وقال المصطفى: «**والذي نفس محمد بيده**

(١) انظر تفسير ابن عباس

**لئن شئتم لأقسمن لكم أن أحب عباد الله إلى الله تعالى الذين يحببون الله إلى عباده ويحببون عباد الله إلى الله ويمشون بالنصيحة»** ويقول: «**يحمل هذا العلم من كل خلف عدو له ينفون عنه تحريف الغالين،وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين**» وقيل له أي الأصحاب أفضل؟ قال: «**الذي إذا ذكرت أعانك وإذا نسيت ذكرك**».

وحدث عمارة عن والده عن جده عن النبي ﷺ قال: «**ثلاثة لا يستخف بهم إلا منافق بَيِّنٌ نفاقه: ذو شيبة في الإسلام، ومعلم الخير وإمام عادل**».

## التحول التربوي في المجتمع الإسلامي الأول

تحول المسلمون الأميون تحت تأثير دعوة الإسلام من مجتمع يتلقى تعليمه ومعرفته من أفواه الآباء والأمهات والأصحاب، والحي، ومن خلال اللقاءات السريعة أو الأسواق الثقافية التي كانت تقام بغرض الثقافة والشعر إلى مجتمع يعرف المدرسة في دار الأرقم بن أبي الأرقم بمكة والتجمع حول النبي ﷺ في مسجده بالمدينة، ويتدرب على التعلم والقراءة والكتابة سريعًا، ويتعرف على لغات الآخرين في أيام كما فعل زيد بن ثابت، وتسري الكتابة على الرقاع بينهم بعد أن كانوا يجهلون ذلك.

ولقد تحول المجتمع الإسلامي إلى حركة نشطة للغاية وتتوجه كلها لخدمة الدعوة، ولنشر الدين الجديد، وتتمثل تلك الحركة في وجوه متعددة: منها ما هو علمي متوسع ومتخصص في مجالات العلوم الإسلامية كالتفسير، والفقه والحديث ، والقراءة، والمغازي، ومنها ما هو حربي يتمثل في حمل السلاح والجهاد في سبيل الله، أو الرباط دفاعًا عن حدود البلاد الإسلامية، وقد تتجمع الحركتان على ساحة المعركة عندما يحمل السيف علماء أجلاء جنبًا إلى جنب مع المحاربين الآخرين، وهذا هو الغالب الأعم، وأحيانًا تتجه الحركة إلى الوعظ والأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر، وكلها كما نعلم تحمل طابعًا دينيًّا، وتصطبغ بصبغة الإسلام كلية.

وما كان لأحد أن يهدأ لا سيما في الجانب العلمي والإمام علي رضي الله عنه ينادي في الناس في خطبه: أيها الناس إنما هلك من هلك قبلكم بركوبهم المعاصي، ولم ينههم الربانيون والأحبار، كلما تمادوا في المعاصي أخذتهم العقوبات، فَمُرُوا بالمعروف وانهوا عن المنكر قبل أن ينزل بكم مثل الذي نزل بهم، واعلموا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقرب أجلاً ولا يقطع رزقًا[1]، وكذلك حث ابن مسعود وأبو بكر وحذيفة وعدي وأبو الدرداء على الجهاد قولاً وفعلاً وقلبًا[2].

وليس هذا فقط بل إن الصحابة تفرق كثير منهم يعلم في البلاد المفتوحة، واعتبر أستاذًا بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، وكون مدرسة وربى تلاميذ، وكان لكل منهم منهجه الخاص به، وطبع الطالبين من حوله بطابعه ومشربه وأشاع فيهم العلم الديني على وجه صحيح.

وعلى سبيل المثال فلقد كان ابن مسعود في الكوفة ومعاذ في حمص وأبو الدرداء في دمشق، وعبد الله بن عمرو في مصر، وابن عباس في مكة وجميعهم نشروا الجو الروحي مع العلمي على تلاميذهم، أي إن الدعوة والتعريف بالإسلام قد لبست ثوب الروحية الرقيق على ألسنة الصحابة وسرت الحياة الروحية فى أنفس، المسلمين الجدد مع التعريف بالإسلام سواء بسواء، وكم نعجب من قوة تأثير الإسلام فى نفوس الصحابة، وكيف حولهم من حالة ونظام تربوي قبلي إلى

(١) محمد يوسف الكاندهلوي. حياة الصحابة: ج٣: ٢٩١، ٢٩٢.
(٢) نفسه: ٢٦٦، ٢٨٩، ٢٩٢، ٢٩٥.

نظام تعليمي متقدم جدًّا، لــه طرقه ومنهجه، ومدرسه، وتلاميذه، ومدرسته.

## سمات هذا التحول

وأهم ما يميز تلك العملية التربوية ما يلي:

### ١ـ السعة والشمول

أنهــا ارتبطــت بــالدين ارتبــاطًا وثيقًا، وقامت عليه في أصولها ومنهجها ومواردها، وأحب أن أسجل هنا أنّ ارتباط التربية بالدين لم تضيق حدودها، أو تحــد مــن مصادر المعرفة التي يحصل عليها الطالب، بل اتسعت ضروب التنمية الفكرية والثقافية والعملية لتشمل كل ما يحتاجه الإنسان في دينه أولاً، وفي دنياه ثانيًا.

ولقــد راعــت التربية في ذلك الطبيعة الإنسانية وما تحتاجه من حس وعقل وتربيتهما بما في ذلك متطلبات البدن حاجاته الغريزية والمادية، ولم تحجب التربية الدينية نظرات الأفراد عن التطلع العلمي إلى فروع المعرفة الأخرى بل سمحت لهم في ذلــك، ومــن ثم اتسعت المعارف وتعددت حتى قام من بينها معارف تبدو متناقضة مع روح الإسلام، ولولا سعة الروح التربوية ما قام المعتزلة بفلسفة كثير مــن مسائل العقيدة وما استطاع رجال الشيعة أن يُدْخِلُوا ما أدخلوا من نظريات التنبي والتأليه والحلول والتناسخ.

ومنذ نشأت الفرق الكلامية المتعددة تحمل بين ثنايا فكرها ما يخالف فلسفة التربــية وأصــولها التي قامت أساسًا لخدمة الدين وما كان يمكن أن تتسع دائرة المعــارف الإســلامية في إطار التربية الدينية لتشمل هذه الفرق، وتتسع لتسمح للفلاســفة أن يشــيعوا أفكار اليونانين وعلومهم، وحكم الهند وفارس لولا سعة الصــدر التي امتاز بها الإسلام ورحابة الأفق في نظرته للعالم وللإنسان وللمجتمع مع أن تلك السعة قد دفعت بالموتورين، والحاقدين، والمدعين أن يتشبعوا للأفكار

التي تتنافى مع مبادئ هذا الدين السمحة.

وأقول في النهاية: إن نظرية التربية الواسعة الشاملة لأنواع المعارف المتعددة، والتي أطلقت العنان للعقل والحس والقلب ولجميع وسائل الإدراك الإنساني كي تعمل وتستفيد وتفيد، وإن تلك النظرة التي اهتمت بالإنسان في ذاته، وفي علاقاته وفي ارتباطه بالله، وارتباطه بالكون، وارتباطه بالآخرين كعضو في مجتمع، والتي طالبت الإنسان بالبحث والتفكر في كل ما يخدمه دينًا ودنيا، وما يسعد الآخرين كذلك ورغبته في اكتساب المعارف، وجلب الحكمة أنى وجدها، والاستفادة بجميع المواقف التي يتعرض لها مع اجتناب المحرم.

تلك النظرة التربوية الفسيحة كان يمكن أن تحقق للمسلمين الخير كل الخير، ولقد أدت إلى ذلك في البداية، وكان من الممكن أن يستمر هذا الخير ويدوم لولا استغلال هذه السماحة في نظرة الإسلام التربوية، وإدخال ما ليس في الإسلام، الأمر الذي أدى إلى تمزق المسلمين تحت صراعات المذاهب وتيارات الأفكار الدخلية، وكيد الأعداء من داخلنا وخارجنا.

وكان باستطاعة المسلمين أن يواصلوا البحث لصنع حضارة أرقى لو ظل تفكيرهم مرتبطًا على وجه صحيح بالإسلام في جوهره السليم ، لا سيما وأنه لم يفعل بالعقول مثلما فعلت الأديان الأخرى في الحجر على الفكر قرونًا طويلة حتى اضطرت تلك العقول أن تصارع نظرة الدين الضيقة وحلوله الساذجة لمشاكل الإنسان والحياة والكون، وحتى انتهى الأمر أن انتصر الإنسان على الدين، وفصل بين الدين والتربية، وبين الدين والعلم، وبين الدين والحياة.

## لا يجوز الفصل بين الإسلام والتربية

وإذا قرأنا في كتب التربية الحديثة مثل كتاب فلسفة التربية لفيليب فينكس، أو فلسفة التربية للدكتور النحيحي، أو التربية الحديثة مادتها، ومبادئها للأستاذ صالح عبد العزيز، أو كتاب التعليم لسميث أو أصول التربية للدكتور مطاوع، أو أصول التربية الحديثة لوايلدز وكينيث وجدنا أمرًا ظاهرًا في كل هذا وغيره، وجدنا الشكوى المرة من رجال التربية الغربية من العهود التي سيطرت فيها الكنيسة على التربية، وكيف كانت الفلسفة التربوية مقصورة محدودة، ولمسنا بأيدينا أنهم لا يستطعون إخضاع العملية التربوية للدين في هذا الوقت نظرًا لعدم اتفاق اثنين من التلاميذ في عقيدة واحدة أو في فكرة واحدة نحو العقيدة حسبما صرح بذلك فينكس في كتابه في الفصل الذي عقده عن علاقة التربية بالدين، وعلاقة المدرسة في نظامها به.

ولم يجدوا حلاً لهذا التصادم إلا فصل المدرسة عن الكنيسة، وفصل التربية عن الدين كما فصل العلم عنه، ولهم العذر في ذلك عندما يقررون أنه على الإنسان أن يسلك بنفسه وخبرته بعيدًا عن القوى الخفية التي تكبله وتضلله، وعليه أن يكتسب نموه بخبرته الذاتية على حد ما ذكر الدكتور النحيحي مؤرخًا لأقوالهم في كتابه وفي فضل الخبرة وقيمتها في التربية.

وإنما كان لهم العذر لأن الدين الذي تنتمي إليه أوربا ظل -إلى حد ما ولظروف تخص الأطوار الاجتماعية ذاتها- مواكبًا حاجة الإنسان ومتلائمًا مع متطلباته حتى القرن السادس الميلادي، وعندما تغيرت ظروف الإنسان كان لا بد أن يجد دينًا آخر يتلائم معه ويسايره، ولكن أوربا رفضت الدين الذي ظهر على يد النبي محمد ﷺ، وظلت متمسكة بدينها تحت تأثير الأساقفة وتعصبهم، وبالطبع لم يعد ذلك الدين القيم صالحًا لمعالجة المسائل الإنسانية والكونية.

ولـيس كلامي هذا مجرد إنشاء أو تعصب وإنما هو الحقيقة لا يتجاوزها قيد أنملـة، وأدلـل لـك على صحة ما أقول بما جرى في أوربا بعد رفضها الدين الإسلامي وحربها لـه، نظرت إلى دينها فوجدته من الناحية العقلية والفلسفية لا يسـد حاجة الإنسان من في المعرفة الدينية بالذات، ولا يحقق لـه اليقين المنشود فكـان لا بـد مـن إصلاح ديني وتدخل بشري في هذا الدين فتدخل فلاسفة المسيحية بدءًا من القرن الرابع الميلادي لفلسفة الدين وصياغته صياغة منطقية على يد كل من أوغسطين وتوماس الأكويني بالذات.

ولـو أن عملية الترقيع الفلسفي هذه لم تستطع البقاء أكثر من قرون وجيزة حـتى بدأ الصراع بعدها بين العلم والدين في عصر النهضة، واصطدمت الحقائق العلمـية بمـا يسمى حقائق دينية، وتماسكت الكنيسة أمام الهجمات في البداية وصـمدت في ساحة الصراع ثم ما لبثت أن استسلمت أمام الهجمات العاتية التي وجهها العلماء وقرروا جميعًا في النهاية صحة الفصل وضرورته بين الدين والعلم، وسـجن الديـن في الكنيسة وانطلق العلم ليحكم هذا الوجود بنظرته وقوانينه، وانفصلت التربية ومدارسها عن الكنيسة كذلك.

إذا كان لهم العذر في ذلك لضيق النظرة التربوية في دينهم فما لنا نحن، وديننا ذو رحاب تربوي واسع، إنه كما قلنا يراعي حاجة الإنسان ويطلق نظراته العلمية والكونية ولا يقيده، وإنه يلبي حاجياته في كل جديد ما لم يكن محرمًا، وإننا جميعًا نتفق على عقيدة واحدة، وأن التقدم والحضارة تثبت صحة النظرات الإسلامية بما يأتي من جديد.

وإذا كان ديننا، على هذا النحو الفسيح نظرًا واتساعًا فلم نسير وراءهم؟ و لم لا تنبع تربيتنا من رحابة ديننا، وعمق نظراته؟ ولكن أكثر الناس لا يعلمون، و لم نفصل بين العلمية التربوية والدين، وبين الدين والحياة؟.

### ٣ـ شيوع الروحية

وأهم ما يميز التربية الإسلامية خاصة في البداية وفي العصور الأولى والارتباط الشديد بين العلوم الشرعية والعلوم السلوكية، وبين النظر والعمل، وبين العقل والقلب، وبين النفس والروح، وبين عمران الدنيا والإقبال على الآخرة ، وبين إشباع النفس وإمتاع الروح، ولقد كانت تلك السمة لا سيما بين شيوخ القرنين الأولين شائعة ومقصودة، فنرى انتشار الزهد بين رجال الفقه والتفسير والحديث والنحو، وبين القضاة ورجال السياسة، وكل شيخ في مدرسة له اهتمامه الشديد بهذه الناحية، ولقد أشبعنا هذه النقطة بحثًا في موضع آخر.

### ٤ـ الاهتمام الكيفي بالمربي

وأدرك المسلمون ضرورة التلقي من شيخ والتتلمذ عليه، والحق يقال: إن المسلمين لم يراعوا في المربي عامل السن بل اهتموا بدرجة الإعداد ومقدار التأهيل ولا ضير بعد ذلك لأن يكون صغير السن أو كبيره، وحرًا أو مولى فإن أبا مسلم الخولاني قال: دخلت مسجد حمص فإذا فيه نحوًا من ثلاثين كهلاً من أصحاب رسول الله ﷺ، وإذا فيهم شاب أكحل العينين براق الثنايا ساكت لا يتكلم فإذا امترى القوم في شيء أقبلوا عليه فسألوه، فقلت لجليس لي: من هذا؟ قال معاذ بن جبل[١] وكان عبد الله بن عباس يعلم في مكة مع صغر سنه، وكان علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب يجلس مع أسلم مولى عمر بن الخطاب فقال له رجل من قريش تدع قريشًا وتجالس عبد بني عدي فقال على بن الحسن: إنما يجلس الرجل حيث ينتفع[٢] وكذلك أخذ الإمام مالك عن نافع مولى عبد الله بن عمر، وكان على بن عبد الله بن العباس إذا قدم مكة مع صغر منه حاجًّا أو

(١) ابن سعد الطبقات الكبرى: ج١: ١١٥.

(٢) نفسه: ج٥: ١٦٠.

معتمرًا عطلت قريش مجالسها ولزمته حيث سار[1] ، وإذا اهتم المسلمون بالمربي ودرجة صلاحيته وإعداده، وانتفعوا بمن صغر سنه أو كان مولى طالما أنه استوفى شرائط المربي فإنهم كذلك أخذوا عن الكبار الذين استوفوا شرائط الإلقاء والتربية ومن أمثال ابن مسعود في الكوفة، وأبي الدرداء في دمشق.

ولقد تتابع هذا الاهتمام بدور المعلم واستمر ، ونبه الجميع على بذل العلم ونشره مثل قول سفيان الثوري المتوفى (١٦١هـ): تعلموا هذا العلم فإذا تعلمتموه فاحفظوه فإذا حفظتموه فاعملوا به، فإذا عملتم به فانشروه[2]، وجلس مالك وعلم، والشافعي وعلم، وأحمد بن حنبل وعلم، ولقد أثنى أحمد على الشافعي ثناءًا كبيرا حتى ذكر أنه ما عرف ناسخ الحديث من منسوخه حتى جالسه، وأكثر من الدعاء له؟ فقال له عبد الله ابنه: أي رجل كان الشافعي فإني سمعتك تكثر من الدعاء له؟ فقال: يا بني كان الشافعي كالشمس للدنيا وكالعافية للبدن هل لهذين من خلف أو عنهما من عوض[3].

وقال يحيى بن معين: كان أحمد بن حنبل ينهانا عن الشافعي ثم استقبلته يومًا والشافعي راكب بغلته وهو يمشي خلفه فقلت: يا أبا عبد الله تنهانا عنه وتمشي خلفه؟ قال: اسكت لو لزمت البغلة لانتفعت[4] وجلس الأوزاعي وعلم، والثوري وعلم والحسن البصري وعلم، والأعمش وعلم، وغير هؤلاء كثير ممن كانوا معلمين وامتازوا بالسعة والشمول ولقيت دروسهم رواجًا بين الطلاب الصادقين.

---

(١) ابن الجوزي: صفة الصفوة: ج٢: ١٦٠

(٢) ابن الطبقات الكبرى: ج٦: ٢٥٨.

(٣) ابن خلكان وفيات الأعيان: ج٣: ٣٠٥.

(٤) نفس المصدر.

**٥ـ تقديره ورفعته**

لم يكن المربي لدى المسلمين في ابتداء الدعوة وفي العصور الأولى حامل الذكر مغموطًا في حقه، بل كانت مهنة التعليم من أسمى المهن وأرقاها، سواء بالنظر إلى الناحية المادية وما يمكن أن تدره على الذين كانوا يرغبون في تناول الأجر على التهذيب، أو لمن وهبوا حياتهم للعلم متطوعين والحق يقال فإن المربي المسلم ممن عرف في الإسلام بهذه الكلمة حقًا من أمثال الأئمة الكبار كأبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد أو الثوري أو البصري أو الليث بن سعد ومن قبلهم من الصحابة كانوا يرفضون أن يأخذوا على العلم أجرًا وكانوا من الورع والزهد والتواضع مع الاعتزاز بالعمل وهيبته على درجة كبيرة، ولذا أهابوهم وأجلتهم الرعية والحكام على حد سواء.

وأيضا فقد كانوا على أحسن ما يكون في معاملة التلاميذ رأفة، وشفقة واحترامًا للقدرات والمواهب الشخصية على غرار ما كان مالك يجل الشافعي ،وما عرفت حياة التعلم في صفحات قرونها الأولى عمليات الضرب أو الإهانة إلا في عصور التخلف والاندحار، والصوفية في تربيتهم كانوا على أدق وأفضل ما يكون كذلك أن في الورع والزهد وعدم التقاضي على مهنهم أجرًا، أو في احترام المريدين وإنصافهم وسترى هذا بعينك خلال الجولات القادمة.

وهذا على عكس ما هو موجود في التربية الحديثة فإننا نرى لسنر سميث يعلن الشكوى من إهانة المدرس في انجلترا وغيرهم حتى العقد الأول من القرن العشرين. ويسوق على لسان سنتكس وتشارلز وغيرهم أقوالاً تحتقر مهنة التعليم، وتصف المعلم بأنه رجل وخيم يبدو غريبًا بين أقرانه ونظرائه ولقد كانت تلك الاتهامات تتردد بين أروقة مجلس العموم البريطاني كذلك[١] .

---

(١) لسنر سميث: التعليم بحث تمهيدي ترجمة د. رمزي مفتاح ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤.

### ٦ـ التركيز على بعض الشعب التربوية

إذا قلنا بشمول الإسلام لجميع فروع التربية اللازمة لإسعاد الإنسان دينًا وأخرى ودنيا، وبأن التربية ارتبطت بالدين، واتسمت بالروحية، وإن المسلمين نظروا إلى نوعية المربي فإنهم بجانب هذا كله حبذوا التخصص في فروع العلم، فنشأ الفقهاء السبعة في المدينة، وبرز ابن عباس في الحديث، ونشط أبي بن كعب وزيد وأبو موسى الأشعري في القراءة، واهتم علي بالقضاء، وكذلك تخصص التابعون في فروع العلوم الإسلامية حتى كانت الجوانب التربوية بمناهجها وموادها مغطاة بالمتخصصين من الشيوخ على وجه كامل ومفيد.

والذي يهمنا هنا ويلزمنا ضرورة بيانه أن الاهتمام بالمسائل القلبية والروحية والنفسية، وعلوم الرياء والشرك، والاستفاضة في الجوانب السلوكية الأخلاقية، والجوانب الإدراكية الحسية والعقلية والعرفانية قد وجدت لها بين المتخصصين مكانًا فسيحًا، ولقيت من صدور الأوائل تفهمًا وبصرًا، ودراية وبصيرة معًا، ولقد تحسس الصحابة أولئك النفر الذين كانوا على سعة بهذا الفرع من العلوم حتى كانوا جميعًا بما فيهم عمر وهو أمير المؤمنين يرجعون إلى حذيفة في علم النفاق والفتن والعامة والخاصة، وعلم الشر لأن رسول الله ﷺ علمه هذا العلم كما هو معروف.

وكان عبد الله بن رواحة يجلس يذكر الصحابة العلم بالله، ويحدثهم عن التوحيد والآخرة، ويسوقهم إلى حلقات الذكر ويخرج إليهم الرسول ﷺ فيسكتون عما هم فيه فيأمرهم أن يواصلوا قائلا: «**بهذا أمرت وإلى هذا دعوت**»[1].

---

(١) المكي: قوت القلوب: ج١: ١٥٠.

وعن ابن عساكر عن أبي الدرداء قال: من الناس مفاتيح للخير مغاليق للشر ولهم بذلك أجر، ومن الناس مغاليق للخير مفاتيح للشر وعليهم بذلك إصر، وتفكر ساعة خير من قيام ليلة[١]. ويقول الصحابي عبد الله بن بشر: كان يقال إذا اجتمع عشرون رجلاً أو أكثر فإن لم يكن فيهم من يهاب الله عز وجل فقد خطر الأمر[٢] وأخرج الحاكم وأبو نعيم في الحلية عن ابن عمر رضي الله عنهما قال مر عمر بمعاذ بن جبل رضي الله عنهما وهو يبكي فقال ما يبكيك؟ قال: حديث سمعته من رسول الله ﷺ: «**أن أدنى الرياء شرك، وأحب العبيد إلى الله تعالى الأتقياء الأخفياء الذين إذا غابوا لم يفتقدوا وإذا شهدوا لم يعرفوا أولئك أئمة الهدى ومصابيح العلم**»[٣].

وهذه الشعبة الخاصة بموضوعها ومسائلها ومرشديها هي موضع اهتمام التربية الصوفية ورجالها من شيوخ ومريدين وهي مدار علمهم ونشاطهم حتى ليقول المكي: فالعلماء بالله تعالى هم ورثة الأنبياء لأنهم ورثوا عنهم الدلالة على الله والدعوة إليه والاقتداء بهم في أعمال القلوب[٤].

### لابد للسالك من شيخ

لعلك تستيعد ما قلناه سابقًا أمام بصرك الآن من أن السالك إما بالجذب أو بالسلوك والأول يحتاج معه المريد إلى شيخ والثاني لابد فيه من مسلك ومربٍّ، ولا غنى لمن يسلك الطريق عن شيخ بصير خبير تهذب وسلك، وتمرن وتفرس، والتربية الصوفية في هذا الجانب منفردة عن أي نوع أو أي مجال تربوي، إذ يمكن

---

(١) كنز العمال: ج٢:٢١٤.

(٢) السهروردي: عوارف المعارف: ٧٣.

(٣) الحاكم ج٣: ٢٧٠، ج١: ١٥.

(٤) المكي: قوت القلوب: ج١: ١٥٧.

لكثير من المعارف أن تحصل بدون قائد أو دال، ويمكن للخبرة الإنسانية وحدها أن تكتشف كثيرًا مما تحتاج في المجالات الأخرى.

وتلعب تجربة الخطأ والصواب دورًا هامًا في غير مجالنا الروحي، أما في هذا الميدان النفسي والروحي والقلبي فلا يسعفنا إلا عارف، ولا يقودنا إلا من حمل المشعل وقطع الدرب، ولا يسلكنا إلا من تخلص من العوائق والعوارض، ولا يدلنا على النهايات إلا من سار إليها مرة، ولا يجتاز بنا المواقف الصعبة إلا من تخطاها، ولا يحل لنا ألغاز الرحلة إلا من عكف عليها طويلاً وسهر على حلها في نفسه الليالي ذوات العدد، ولا يجلي لنا المرآة إلا من قام بصقلها في نفسه أولاً ونظر بعين قلبه، وأبصر ضوء معرفته، وذاق حلاوة يقينه، ولا يلقن موات نفوسنا ما ينجيها إلا من ذهب إلى ديار السر، واقتحم حجب النور، وكشف له الستر فعرف أسرار النجاة ولفظة الخلود مقتربًا من نور الآزال متحققًا بكلمة التوحيد، متحسسًا معاني الوهب، متذوقًا كلمات الفتح، يسمع همس الخاطر، وإلهام الحاضر: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة:١٨٦].

ولئن سألتني لأعطينك، فأنت حبيب استعذبت طاعتي وأحسنت عبادتي، وأكثرت من التودد إلى فوادتك وقربتك وواليتك، وكنت سمعك وبصرك ويدك ورجلك.

هذا هو العارف الذي ينشده الصوفية ليكون مربيًا ومسلكًا ويجمعون على ضرورته، ولنستمع إلى بعض أقوالهم في الإفصاح عن لزوم وجوده فوق قمة العملية التربوية، ونلتقي بسيدي عبد القادر الجيلاني (٥٦١هـ) ليبين أن كل حرفة أو علم لا بد فيه من شيخ ومريد، وأستاذ وتلميذ فإن الله أجرى العادة بأن يكون في الأرض شيخ ومريد، صاحب ومصحوب، تابع ومتبوع من لدن

آدم إلى أن تقوم الساعة[1] ولقد علّم الله آدم الأسماء كلها، وأنبأ آدم الملائكة بالأسماء فكان أستاذًا وهم تلاميذ، ثم هبط آدم إلى الأرض واحتاج من يعلمه فهبط جبريل وعلمه الزرع والحرث والأكل والشرب فصار جبريل معلمًا وآدم مريدًا، ثم علم آدم شيئا، وسيث أولاده، ونوح أولاده، وإبراهيم كذلك، وعلم موسى وهارون بني إسرائيل، وعيسى الحواريين، وعلم جبريل النبي الوضوء والطهارة وصلى به الأوقات ليومين، وعلم الرسول الصحابة وعلم الصحابة التابعين والتابعون تابعيهم، فما من وقت إلا وفيه تلميذ وشيخ، ومربَى ومرب[2].

ويستلهم الشيخ الشنحيطي هذه المعاني ويرددها وراء الجيلاني ويرى أن الإنسان مدني بطبعه فهو محتاج إلى الاجتماع، ومحتاج إلى من يرشده ويفيده في أمور الدنيا والآخرة معا فلا يعيش وحده ولا يقوم بأموره بلا معين[3] ويعود الجيلاني ليقول: تعلم هذه الزراعة من الزارع لها لا تنفرد برأيك فإن النبي ﷺ يقول: «**استعينوا على كل صنعة بصالح أهلها**»[4] ويقول: لا تتهوس أنت أعمى أطلب من يقودك، وأنت جاهل اطلب من يعلمك، فإذا وقعت به فتمسك به واقبل قوله ورأيه واستدل به على الجادة[5].

ويقول أبو الحسن الشاذلي (٦٥٦هـ): لا يتم للعالم سلوك طريق القوم إلا بصحبة أخ صالح أو شيخ ناصح[6]، وأما ابن عربي فيذكر كذلك أن طلب

---

(١) الجيلاني الغنية لطالبي طريق الحق: ج٢: ١٤٥، وانظر القشيري رسالة ترتيب السلوك ضمن مجموعة الرسائل القشيرية: ٦٣٠.

(٢) المرجع السابق.

(١) الشنحيطي: الجيش الكفيل: ١٢٣.

(٢) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٣٠.

(٣) الشعراني: الطبقات الكبري ج٢: ٥.

(٤) ابن عربي: الفتوحات: ج١: ٣٦١.

الأستاذ أول واجب في سلوك الطريق[1]، ومن ليس لـه أستاذ ليس لـه مولى ومن ليس لـه مولى فالشيطان به أولى، وما هو إلا أن تجد أستاذك حتى تكون قد وجدت مرادك، وهنأ اللـه به فؤادك على حد تعبير علي بن محمد وفا الذي يقول أيضا: أنت أيها المريد غصن ونور أستاذك شمس يحييك وقمر يربيك[2]، وبما أن الطريق وعر، والسالك بنفسه أعمى فيخشى عليه الهلاك ولو كان أسد حسبما يقرر فريد الدين العطار.

وفي ذلك ينشد جلال الدين الرومي في المثنوي من ديوانه فعلى هذا يقوم في كل عهد ولي.

والتجربة مستمرة حتى القيامة..

ويقول :

فهو المهدي والهادي أيها الباحث عن — وهو المستتر وهو الظاهر فتقدم
وهو كالنور والعقل جبريله — والولي الذي أقل منه هو السراج
والذي هو أقل منه يعتبر مشكاة لنا — فللنور في المرتبة مراتب

ويقول أيضا:

إن عبد اللـه هو ظل الله — ميت هذا العالم واللـه حي
تشبث بذيله واذهب بلا وجل — حتى تنجو من آفات آخر الزمان
كيف مد الظل نقش الأولياء — الذي هو دليل نور الشمس
ولا تسر في هذا الوادي بغير هذا — وقل كما قال الخليل أني لا أحب

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج٢: ٣٠، ٣٧، ٣٩.
(٢) د. عزام: التصوف ومزير الدين العطار: ١٠٠ وانظر نيكلسون: الصوفية في الإسلام: ٣٧.

واذهــب وابحث في الظل عن شمس ... وتمســك بذيل الملك شمس التبريزي
فإذا لم تعرف الطريق إلى هذا الفرح ... والعــرس فاسأل ضياء الحق حسلم

ويقول:

القطــب هــو الأسد ومهنته الصيد ... وبــاقي الخلــق يأكلون مما يخلفه لهم
جاهد ما استطعت في إرضاء القطب ... حــتى يقوى ويبدي حماسة في الصيد
هــو كالعقل والخلق كأجزاء البدن ... وتدبــير الــبدن مــنوط بــالعقل
فالقطــب هــو من ينسج فيما حوله ... وتــدور الأفــلاك حولــه

ويقول في الدفتر من المثنوي في وصف المرشد وأتباعه:

اختر المرشد الذي سلكته عدة مرات ... بــلا حارس أو دليل وكنت مضطربا
فــلا تذهبن بمفردك في الطريق الذي ... لم تســر فــيه قــط ولا تكن مخالفا
فــإذا لم تكــن ظلــه عليك حارسا ... فإن صوت الغول يجعلك تائها ضالا
فــالغول يحــيد بك عن الطريق إلى ... إذا كان في هذا الطريق كثيرون أدهى
فــاسمع مــن القــرآن عــن ضلال ... عمــا فعلــه ذلك الإبليس والروح
جل الناس مائة ألف سنة عن الصراط ... المســتقيم وصيرهم مدبرين معدمين
كــل من سار على الطريق من غير ... ضــل بسبب الغيلان ووقع في البئر
ادخــل في ظل ذلك العاقل الذي لا ... يســتطيع أحد أن يحيد به عن سواء

ويقول الشيخ فريد الدين العطار في مثنوية منطق الطير الذي هو أحد الكتب القــيمة عــن الصــوفية بعد أن شرح قصة جماعة من الطير كانت تبحث عن «سيمرغ» أي العنقاء، وبعدما اعتزم السير للبحث طلبت دليلاً يدلها فيقول:

فعزمــت عــلى السير عزما أكيدا ... وخفــت للمســير نشــيطة

وقالـــت جمـــيعا ينـــبغي لـــنا الآن وجـــود مرشـــد يقوم بالحل والعقد

لـــيكون لـــنا في الطـــريق دلـــيلا إذا لا يمكن السير في الطريق بضلال

ويلـــزم وجود عظيم في مثل الطريق كـــي يمكـــن العبور من هذا البحر

وســـوف نطـــيع حاكمـــنا بأوراحنا ولا نســـير إلا بحكمـــه وأمـــره

ويقول الشيخ حافظ الشيرازي:

طريقـــنا عبر البحر فأين خضر هذا فلا قدر اللـــه أن تذهب نار الحرمان

فـــلا تذهب إلى بقعة الحب بلا دليل فـــإني بذلـــت لنفسي مائة عناية ولم

لا تســـلك هـــذا الطريق من غير أن فإنـــه ظلمات فاخش خطر الضلالة

ســـتمر أنت بظلمات فاطلب خضرا فـــإن الضـــلال يكون كثيرا في هذا

لايوجـــد في عـــالم الفتوة أي تفكير فـــإن الأنانية والإعجاب كفر في هذا

لا يستطيع سوى الخضر المبارك القدم أن يوصـــل هذه الأجساد إلى ذلك

وهكـــذا يجمع رجال التصوف الإسلامي من فارسيين وعرب وغيرهم على ضـــرورة الشيخ، ولعلك تجد بعض الرموز التي تحتاج إلى حل في الأبيات السابقة مما يجعلنا نقف معها وقفة تحليل قصيرة يبين جلال الدين الرومي أن كل عهد لا يخلو من عارف تولاه اللـــه وهكذا إلى يوم القيامة.

وهـــذا المولى هو المهدي من اللـــه أولاً وهو الهادي لغيره وهو المستتر ولاية وحـــالاً وتواضـــعًا وإخفـــاء لأسراره التي منحت لـــه من اللـــه، وهو الظاهر المشهود لـــه بالصلاح والتقوى، والتي تبدو عليه أمارات الهدى ولا سيما الإيمان.

ويتحدث عن ثلاث مراتب من الولاية:

---

(١) قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام: ٣٢١، ٣٢٣، ٣٢٧.

**أحدهـــا:** ما يحتمل أنه الغوث وهو نور يستمد إلهامه من جبريل الذي يشبه العقل الممد للبشر العاديين.

**وثانيها:** القطب وهو أقل من الغوث وهو سراج مشتعل.

**ثالثها:** هو الولي العارف الذي اعتبره جلال الدين الرومي مشكاة يضيء لنا، وهـــو الـــذي نطلـــبه للتعلم منه، وأما القطب أو الغوث فمهمتهما فوق تربية الســـالكين حيـــث يكلفـــان في عالم الولاية بأمور أرقى منها إمداد المربين مثلاً والقيام بدور خاص في الأمور الباطنية البحتة.

ومـــرة أخـــرى يقول عن الشيخ: إنه عبد اللـــه المتحقق بالعبودية وهو ظل اللـــــه أي العلامة الشاهدة على نوره وأسراره وإنما سمي الولي ظلاً لكثافته ولما يحمل من مادة مهما شففها بالنور فستظل فيها بقية، وكل ما في الكون فهو بذاته ميت بلا حركة، والسالكون أموات بلا شيخ، وإذا لم يعط اللـــه الحياة للكون لا يتحرك ولا يسير، وإذا لم يعط من سره للولي والولي يربي المريدين فلا يكون هناك تحرك نحو الهدف الأسمى وهو الاتجاه إلى اللـــه، وإذا كان الولي هو الشاهد على اللـــه فلا بد أن نتشبث بأذيالـــه ونسير إليه بلا هيبة ولا احتراز لكي ننجو من آفات النفس وعيوبها.

ولنـــنظر كـــيف يمـــد القطب بسره أنفس الأولياء الذين هم أشبه بالظلال والشواهد والقطب هو الذي يقوم بإنارتها وإضاءتها، وذاك القطب هو شاهد نور الشمس أي النور الأعظم والسر الأبهى وهو اللـــه، ولِلـــه المثل الأعلى، فاستعن عـــلى المسير في الوادي بدليلك وهو الشيخ، وردد دائمًا لا أحب أن يغيب عن ضـــوئي وهو نور طريقي لأنه إن أفل أي غاب تحيرتُ وتهتُ في ظلامي، وداوم البحث عن الظل أي بين الشواهد الدالة على اللـــه عن الشيخ، وحاول أن تصل

إلى شـيخ عظـيم سره جزيل قدره يكنى عنه بشمس التبريزي، لأنك إذا كنت تطلـب عالم السرور والفرح وبقاع الأنس واليقين فلا بد أن تسأل عارفًا متدينا عـلى قـدم هـو ما يعبر عنه الرومي بضياء الحق، وحسام الدين على الطريقة الفارسية في التعبير عن كبار رجال الدين بآية اللـه أو حجة اللـه أو غيرها.

والقطب في نظر الرومي أسد يصيد مريديه، ويوقعهم في شباك نوره، وجرأة عظمـته، وهو يصطاد فريسته من الذين يحومون حولـه أو ممن كانوا على بعد ولكـنه يدركهم ليوصلهم، والكل يأكل مما يلقيه عليهم ومن فتات علمه لا من نقطة سره الجوهرية فهو يحتفظ بها لنفسه، أي إن المريدين ينتفعون مما يلقيه عليهم من علم، وهو لا يلقي كل ما لديه ولا أثمن ما لديه لأنهم لا يطيقون ذلك وكلما جاهدت نفسك لترضيه سيصيدك ويقربك إليه.

والولي في تدبيره للمريد وشئونه أشبه بالعقل الذي يدبر البدن، ويحذرك من وعـورة السـير بغـير مرشد أو دليل ويخوفك من نفسك التي هي الغول ومن الشـيطان الضـال المضل ويقول لَسْتَ أكثر حذرًا من غيرك، فكم من السائرين حـاولوا السير وحدهم وبجهدهم بلا دليل فما قطعوا الطريق وكم حاولوا عبثًا مرات ومرات.

وأمـا القصة الرمزية التي ساقها العطار على لسان الطير فواضحة، لأنها تبين عـلى سبيل التمثيل والرمزية والخيال أن جماعة الطيور أرادوا السير إلى العنقاء في أرض بعـيدة فلما عزموا على ذلك قالوا: فمن لنا بالسير إلا بدليل وهاد يرشدنا في الطـريق و والطيور كناية عن المريدين لأنهم يطيرون إلى اللـه بأرواحهم أو يودون ذلك، والعنقاء هي كناية عن رياح الفتح، ونسمات العطاء كما نفهم من

تفسـيرها في رسـالة اصطلاح الصوفية عن ابن عربي[1]، وأما البحر فكناية عن الفاصـل البعـيد بين الشاطئين شاطئ حواسنا وعقولنا وماديتنا وشاطئ الأسرار والمنح وعوالم الملكوت والقرب الإلهي والحاكم هو المرشد الذي تجب طاعته.

ويركـز الشـيخ حافظ على خضر الطريق أي الولي الذي منح من أسرار الولايـة ومـن عالم الوهب، ومن العلوم اللدنية كما منح الخضر فهو ضروري للـرحلة، ولا يمكن أن نذهب إلى بقعة الحب وأرض اللقاء والحضور والقرب إلا وراء خضر وعارف وولي ومرشد ومربٍّ ، ولما كان الخضر كما قيل كان جالسًا ببردته الخضراء على صفحة الماء يوم ذهب إليه موسى لذا ناسب أن يقول حافظ: إنـك إن سرت بلا رجل على قدم الخضر ستحرم ويذهب الحرمان بماء شوقك، ومهما كنت قوي الإرادة فتوا ذا عزيمة، ومهما كررت المحاولات فلن تقترب إلى بقاع الود والقرب إلا بالمرشد المسلك.

وإذا كـان جـلال الدين الرومي أشار إلى أن الشيخ أَسَدٌ يصيد فإنه بذلك يـلمح إلى نقطة هامة لدى الصوفية يرون فيها أنه لا يجب على الشيخ أن ينتظر مجـيء المريدين بل من أحس في نفسه القدرة على الدعوة إلى الهداية، والإرشاد عـلى الطـريق يصرح الشيخ داود بن ماخلا قائلا: واجب العارف إن لم يطلبه الخلـق ليصـلوا بواسطته إلى اللـه تعالى طلبهم هو لاقتضاء حق اللـه تعالى[2] ويقـول البهي الخولي في كتابه تذكرة الدعاة: وأعلى الخلق قدرا إنما هو أكثرهم إحاطـة ووعـيًا لما أنـزل اللـه وأعظمهم إفاضة على العباد من نفحات نفسه وحسه، وأقدرهم على إشباعهم بروح اللـه، وثمرة ذلك أن تنبع شجرة التقوى في القلـب، تسـتفيض دائرة الهدى والخير من حولـه، وتهوي أفئدة الناس إلى

---

(١) ابن عربي رسائل ابن عرب،ي كتاب اصطلاح الصوفية: ١٢.

(٢) الشعرانى :الطبقات الكبرى: ج١: ١٦٣

منهاجه والاقتداء به[1].

وهو اعتراف من رجل ينتمي إلى مدرسة سنية بفضل الشيخ وأنه ذو نفحات روحية فاضت على نفسه ورقرقت حسه حتى جعلت قلوب الخلق تفد إليه لترتوي من عذبه ولتنهل من معينه فإذا لم تأت طلبها بحق الله عليه في الدعوة إليه ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ﴾ [يوسف:١٠٨]

## الشيخ المربي حيا وميتا

أما أنه يربي حيا فبنصائحه وتوجيهاته، وإرشاده وتهذيبه ومراقبته لتلميذه وتقويمه، وهذا أمر لا ينكر، أما كيف يربي المريد وينفعه ميتًا فهذا هو ما يحتاج إلى التوضيح والنظر، وإن كان لا يخفى علينا جميعًا أن كثيرًا من التلاميذ في كل فن تتلمذوا على مشايخ ولم يروهم، وذلك عن طريق كتبهم المدونة أو وصاياهم المنقولة، أو تعاليمهم المتوارثة عن طريق من عاصرهم ثم أخذ عنهم، وهكذا ترد إلينا أقوال نافعة وهامة في كل مجال تتقدم إلينا من الماضي السحيق وتخدم الإنسان في المجال الأخلاقي أو العلمي أو المعيشي أو الروحي أو الاجتماعي، لأنه مع اعترافنا بأن لقاء الشيخ الشخصي مهم جدًّا إلا أننا لا ينبغي أن نقلل من شأن الأقوال والمعتقدات والتوجيهات المتوارثة وإلا ضاعت الفائدة الكبرى والعامة من وراء انتفاع أجيال متلاحقة بأفكار من سبقهم

ومما لا شك فيه أننا نحب رسول الله ﷺ ونأخذ عنه أقواله من الوحي، ونصدق بكل ما جاء به ونعمل بما فيه، ونتوهج شوقًا لزيارته دائمًا، ونكون بمفردنا بعيدًا ونحس وجوده الدائم معنا، كما نحب الصحابة ونتتفع بأقوالهم ونقتدي بهم، ونؤثرهم على غيرهم، ونحن لم نر الرسول ﷺ ولا صحابته الكرام،

---

(١) البهى الخولي: تذكرة الدعاة: ٥٩.

فالعبرة في النفع والتربية ليست برؤية صورة الشخص المربي وحدها وإنما بها وبالآثار المفيدة.

أخرج أبو نعيم في الحلية عن محمد بن واسع أن رجلاً من البصرة ركب إلى أم ذر رضي الله عنها بعد وفاة أبي ذر رضي الله عنه يسألها عن عبادة أبي ذر قالت: كان النهار أجمع خاليا يتفكر[1] وقال الشعبي عن إبراهيم النخعي التابعي المتوفَّى (٩٦٠هـ): وأما أنه لم يخلف خلف مثله قال وهو ميت أفقه منه حيًّا[2] ويقول أبو الحجاج الأقصري: وذلك لأن صورة المعتقدات إذا ظهرت لا تحتاج إلى صورة الأشخاص بخلاف صورة الأشخاص إذا ظهرت تحتاج إلى صورة المعتقدات، فإذا حصل الجمع بينهما فذلك كمال حقيقي[3] فالشخص وحده بدون فكرة تخدم غرضًا تربويًا أو تضيف معرفة جديدة لا قيمة له. ولا فائدة ترجى من وراء رؤيته الشخصية، اللهم إلا إذا اقترنت رؤيته بفكرة أو حكم أو خبرة مما يفيدنا بصفة عامة أو ينفعنا في المجالات الروحية بصفة خاصة، وعلى العكس فلو وجدت الفكرة لأغنت عن الرؤية، وهذا معنى قوله: إن صورة المعتقدات تغني عن الأشخاص لا العكس، وفي اجتماعهما كمال حقيقى، ويقول سيدي محمد أبو المواهب الشاذلي: من الأولياء من ينفع مريده الصادق بعد موته أكثر ما ينفعه حال حياته[4]، ويعلق الشعراني على هذا بقوله: وفي هذا دليل عظيم لأهل الخرق من الأحمدية والرفاعية، والبرهامية، ولا عبرة بمن ينكر عليهم ويقولون هؤلاء أموات لا ينطقون فإن الاقتداء بهم حقيقة إنما هو بأقوالهم

---

(١) أبو نعيم الحلية: ج١: ١٦٤، حياة الصحابة: ج٣: ٢٦٦.

(٢) ابن سعد الطبقات الكبرى: ج٦: ١٩٩٠.

(٣) الشعراني: الطقبات الكبرى: ج١: ١٣٤.

(٤) نفسه: ج٢: ٦٥.

وأحوالهم المنقولة إلينا[1]، ولكن مهما كان من صحة هذا ومن قوة المعتقدات والأقوال والأحوال الوافدة إلينا فإنها لا تثمر ثمارها في نفوس المريد لا سيما في حياتنا اليوم حيث كثرت العلل، واستشرت الأمراض الفتاكة بأخلاق الإنسان ونفسه، واتسعت الحجب وتكاثفت مما يجعل من الضروري مع ميراث الأقوال والأحوال وجود صاحب على نفس الطريقة سلك وسبق يأخذ بيد الآخرين ويبصرهم ويرشدهم ويكون عونًا لهم على أنفسهم، وعينًا لهم على عيوبهم، وقد تفرض عليه تلك الحالة فلا ينبغي له التخلي عنها، ويكون ضياع الفائدة لإخوانه من وراء استخفائه وإنكاره لذاته.

## وساطة الشيخ تربوية لا أكثر

وبعد أن علمت أن مهمة الشيخ هي التربية والتسليك، والدلالة على الله وحده، ومعونة المريد على نفسه حتى يتصفى ويتطهر ليعبد الحق عبادة نقية بلا هوى ولا شهوة، ولا تسلط من أنانية ولا رؤية لغير أو سوى نأتي إلى نقطة غاية في الخطورة طالما وقع كثير من الناس فيها ما بين عدو ذام، وما بين صديق مغال، ألا وهي تصور الأولياء شفعاء بين الله وبين عباده من المريدين.

وأدع الكلام لسيدي أبي الحسن الشاذلي ليتولى الرد على هذه الفرية، وليوضح الحقيقة أمام المغالين فيقول: من النفاق التظاهر بفعل السنة والله يعلم منك غير ذلك، ومن الشرك بالله اتخاذ الأولياء والشفعاء، قال الله تعالى: ﴿ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾[2] [السجدة:٤] ويقول أيضًا: من سوء الظن بالله أن يستشفع بغير الله من الخلق[3].

(١) نفسه: ج١: ١٣٥.

(٢) نفسه: ج١: ١٢٥.

(٣) نفسه: ج٢: ١٠، ١١.

أما ابن عربي فيبين معنى الوساطة بقوله: إنما سمي النبي أو الشيخ واسطة لأنهم وسائط بين الحق والخلق نصل بتوسطهم المعاني التي في ذاته تعالى البهم كالكلمات المتوسطة بين المتكلم والسامع لإفادة المعنى الذي في نفس المتكلم للسامع، وهكذا يجب أن يهدأ الجميع، ويصمت الذين يرمون جمهور المريدين بالشوك ويقتنعون بكلام شيوخ الصوفية أنفسهم.

وكيف يشرك القاصدون والسالكون وما جاءوا إلا لتكميل التوحيد وذوق حلاوته، والتحقق به، ومعروف أن التوحيد لدى الصوفية له مذاق أرقى من نظرات المتكلمين، وقضايا الفلاسفة، وظواهر النصوص لدى الحرفين، وهم الذين سعوا لإسقاط كل شعور أو حس بغير أو سوى كي يبقوا به وحده وكي يَفْنُوا عن ذواقم وإرادقم مع إرادته وكي لا يشاهدوا سواه، لهذه الدقة والرقة في التوحيد سموا بأرباب التوحيد.

وأيضا في كلام الشاذلي وفي البيان الذي جاء في فصوص الحكم إقناع كاف للمغالين من المحبين الذين يتجاوزن الحد في الثقة بالأولياء أو يفرطون في نسبة الأشياء إليهم، وأقول ما أردده دائمًا: نحبهم حبًّا لا يلغي التكريم ولا يجرح التوحيد، وأخيرًا فالوساطة لا تعني سوى وساطة التأديب والتعريف بالله والدلالة عليه كما جاء في عبارات الجيلاني عن الشيخ وكونه وسيلة أو واسطة فقط(١) ويقول سيدي إبراهيم الدسوقي: لولا أن الشيخ سلم لترقية المريدين لمقت الله كل قلب وجد فيه محبة لسواه فإن الله تعالى غيور(٢) على وحدانية ذاته.

---

(١) الجيلاني: الغنية: ج٢: ١٤٥.

(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج١: ١٥١.

**من أين ينبع حسن توجيه الشيخ للمريد؟**

إن المـــربي هـــو الطرف الهام في العملية التربوية كلها، وإن المناهج والنظم الدراسية وأماكن الدراسة مع ما لها من أهمية إلا أنها لا تكتسب حيويتها إلا من شخصية المدرس. وأنها بدونه تبقى معطلة لا قيمة لها ويكون كل شيء كمًّا مهملاً لا وزن لـــه عندما يفتقد المدرس في حصة أو محاضرة، ويقول الدكتور «جيد»: إن هيئة التدريس في أي معهد علمي هي أهم عنصر من عناصر الأجهزة التعلمية.

ويضيف «بروبيكر» أن أثر المدرس الكفء يستمر طيلة أجيال عدة، ويستمر فعـــالاً يسجل خدمات للإنسانية لا يتصورها هو نفسه مؤثرة إلى حد أكثر من الخدمات التي أداها في حياته ويرد الأستاذ صالح عبد العزيز قائلاً: وما أعظم تأثير عقل الإنسان على أخيه الإنسان وما أشد ما تتركه شخصية الإنسان في غيره من الشخصيات[1]، لكن كيف يحدث هذا التأثير؟ وكيف يطبعه في نفوس تلاميذه؟

لا تـــرد إليـــنا عن هذين السؤالين إجابات شافية ولا تحليلات كافية كهذا الفهـــم العميق الذي سجلـــه لنا السهروردي البغدادي، وهذا الصوفي الذي لا تخلـــو مســـألة نفسية ولا قلبية ولا روحية ولا دينية إلا وأعطى لها من التحليل النفســـي والحكمـــة الروحـــية مـــا يجعلـــه جديرًا بمركزه المرموق بين المؤلفين الصـــوفيين، وما يجعلـــه بحق سليل أصول صوفية امتلأت وامتلأ منهم سُنَّة من مفـــرق رأســـه إلى أخمـــص قدمه، ولم يكن سُنِّيًا فحسب وإنما كان سُنِّيًا ذوقيًّا يســـتعذب روح السنة ويستظهرها، ويستمسك بحروفها ويستبطنها فهو يحفظها نصًّا، ويعيها معنى، ويدريها ذوقًا، ويحللها من الناحية النفسية والروحية.

ولأشـــد ما تعجبنا نظراته العقلية بنفس القدر الذى نتيه به إعجابًا في أذواقه

---

(١) الأستاذ صالح عبد العزيز: الشريعة الحديثة: ج٣: ٤٢٧.

الروحـــية وهو في نظرنا يعتبر بحق ذلكم الرجل الذي أعطى للتصوف السني قدرًا كبيًرا من النظرات العلمية، وألبسه في أثواب شفافة من القوالب اللفظية، وأضاء فـــيه كـــثيرًا من الجوانب بإشعاعات روحية، فماذا قال عن سياسة الشيخ لمريده وتأثيره فيه؟

إنه قد بدأ أولاً من سياسة لنفسه، مبينًا أنه كان ككل سالك مأمور بسياسة نفسه مبتلى بصفاتها فما زال يسلك بصدق المعاملة حتى اطمأنت نفسه، ولطمأنينتها انتزع منها نوازع الشر وطرح عنها كثافة الحجب حتى لانت بحرارة الروح الواصـــلة إليها، وسرى ذلك إلى الجلد والقلب كما سرى إلى النفس فتحقق بقولـــه سبحانه: ﴿ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر:٢٢] إن قلب العبد متوسط بين الروح والنفس ولـــه وجهان: أحدهما إلى النفس والآخر إلى الروح، يستمد من الروح بوجهه الذي يليه، ويمد النفس بوجهه الذي يليها حتى تتحقق بالطمأنينة فإذا اطمأنت نفس السالك وفرغ من سياستها انتهى سلوكه وتمكن من سياسة النفس وانقادت نفسه وفاءت إلى أمر اللـــه ثم القلب يشرئب إلى السياسة لما فيه من التوجه إلى النفس فتقوم نفوس المريدين والطالبين والصادقين عنده مقام نفسه لوجود الجنسية في عين النفسية من وجه،ولوجود التآلف بين الشيخ والمريد من وجه التآلف الإلهي قال تعالى: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾ [الأنفال:٦٣] فيسوس نفوس المريدين كما كان يسوس نفسه من قبل[1] فانظر كيف حل لنا لغز الخبرة بالسلوك التي تكونت لدى الشيخ، والتي بها يفيد المريد وكيف شرح لنا تولد الرغبة في سياسة النفوس عن الشيخ، وكيف جعل من تلك الحالة بشطريها فلسفة روحية وقلبية ونفسية على غاية من الأهمية،

---

(١) السهروردي: عوارف المعارف: ٧٣.

فقد أبان لنا عن أن النصوص الواردة في مجاهدة النفس والنصيحة للغير تبطن فيها حكم لا تنكشف إلا لمن تعلم الغوص، وأجاد السباحة في اليم، وراح إلى العمق يستخرج ما فيه من كنوز ودرر.

ولقد بدأ معنا رحلة الغوص هذه من نقطة معلم السباحة وهو الشيخ، وذكر لنا الكيفية التي بها أهل للسباحة بين هذه الأمواج العاتية، وكيف قضى على العواصف التي تعصف بكثير من أرباب الأيدي القصيرة، والسواعد الكليلة؟ فوضح أن الشيخ ما زال يجاهد حتى انتصر، وقفز فوق البرودة واليبوسة التي استصحبها معه من أصل الخلقة، وبها نستعصي على الطاعة والانقياد للعبودية، ويعني باليبوسة والبرودة الطينة والماء الذي عجنت به وما يتبعهما من مطالب تلك الخلقة الترابية الممزوجة بالماء والتي صارت بدنًا، فلما انتصر على مطالب البدن زالت يبوسته وماديته ولانت بحرارة الروح الكامنة فيها من أصل النفخة، والتي هي سر اللـــه ومن أمره، والتي بها خوطبنا في عالم الذر يوم ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ [الأعراف:١٧٢] وعندما أشاعت الروح بسلطانها الدفء في البدن وسيطرت عليه شففت كثافته وألانت ماديته وأخضعته كما خضعت هي في يوم النداء الأول وكما أمرت القلب بوجهته لها فخضع.

وذكر كذلك أن الروح تمد القلب، والقلب يمد النفس، فإذا سيطرت الروح عـــلى القلـــب وملأته فاض على النفس فهذبها ورقرقها وبذلك يكون الشيخ قد وصـــل إلى درجة التصفية والاطمئنان، ويكون في الوقت نفسه مشوقًا ومستعدًا لأن يتوجه إلى نفوس الآخرين ليصنع معها كما صنع من نفسه، وليكرر التجربة مـــع الآخرين كما أقامها في ذاته، فيجعل من نفوس الآخرين نفسًا لـــه لوجود الجنسية فى عين النفسية أى لوجود التجانس بينه وبين الآخرين في ذات النفس إذ هي واحدة أصلاً بين الجميع ولكنها تتغير تبعًا لظروف عارضة فبحكم التجانس الكـــلي يصـــير المربي صالحًا لأن يعالجها مستفيدًا بخبرته معها معتمدًا على وجه

التشابه الكبير بين جوهر نفسه وجوهر نفوس الآخرين.

هـذا مـن ناحـية ومن ناحية أخرى فإن عامل التآلف الذي يسمى في الاجـتماع الحديث بأن الإنسان مدني بطبعه يحب الاجتماع مع الآخرين يساعد كذلـك على دفع المريدين إليه وانضمامهم إلى ساحته وبذا يحسن توجيه المقبلين علـيه بعـامل التشابه والاشتراك النفسي وبعامل حب الالتقاء والاجتماع معًا، يسـوق هـذا كلـه مغلفًا بالتحليل مشحونًا بالروح، وممكنًا بالدليل في سياقه وأثـنائه حتى يعطي للمسائل من الأجواء المختلفة ما يرطبها ويرقرقها، فهل قام أحـد بمثل هذا التحليل في علوم التربية الحديثة؟ وهل قام أحد من علماء الشريعة الإسـلامية في الفـروع الأخرى كالفقه والحديث والتفسير بمثل هذه التحليلات الروحية الرائعة؟

# الفصل الثاني

## تربية الشيخ وإعداده

### ضرورة الإعداد

لا أحد يختلف على أن مهنة التربية من المهن الدقيقة، وهي أصل كل مهنة، فالطبيب، والمهندس، والموظف والمحاسب وغيرها من المهن الأخرى قد تخرج أصحابها من المدرسة ومروا على يد مدرسين، والمعلم يختلف عن أي صاحب مهنة أخرى، لأنه لا يُلقي ما لديه من معلومات للتلميذ فحسب، وإنما يضيف إلى ذلك المساهمة في تكوين ذوات أخرى ترد عليه متتابعة، وهي مختلفة فيما بينها.

وقد تطول فترة اشتغاله بالمهنة وتتغير الظروف من حوله، ظروف التلميذ، وظروف البيئة وظروف المجتمع، وهو مضطر إزاء كل هذا لأن يتكيف مع أفواج التلاميذ الذين وإن اشتركوا في بعض الصفات الإنسانية العامة لكنهم متفاوتون طبعًا وطاقة واستعدادًا وآمالاً، ومطالب لأن يتكيف مع الظروف الخارجية التي تتغير يومًا بعد يوم من حوله، وإذا كانت المهنة تقتضي كل هذا فإنها بلا شك تحتاج إلى نوعية خاصة من البشر، ذات مواهب متميزة، وذكاء فائق، وعقلية نشطة، ونباهة عالية، وتتطلب كذلك مع الإعداد الفطري إعدادًا جيدًا لهذا الذي سيقوم بتلك المهمة الشاقة.

إن أي تعامل مع كائنٍ ما، أسهل بكثير من التعامل مع النفوس البشرية ذات التراكيب المعقدة، والأنشطة المتلبدة، والحركة الغامضة الصامتة، ومن ثم فإن الاهتمام بالمعلم، وانتقاءه انتقاء جيدًا سوف يؤثر تأثيرًا كبيرًا على هؤلاء السذج من التلاميذ الذين يتطلعون إلى أستاذيته، وينظرون من أسفل إلى قيادته، وسوف يكشف عن أغوار هؤلاء الطلاب الذين يبدون هادئين، ولكنهم كالخضم الزاخر

تبدو صفحته هادئة ساكنة وفي جوفها من الحياة والحركة ما نعجز عن تصوره فضلاً عن إدراكه.

فإذا كان المعلم يثقف ويربي و يهذب ويؤدب، وينمي فإن علماء التربية في كل جيل يصرون على ضرورة العناية به تكوينًا واختيارًا ورعاية، بصرف النظر عما يحيا فيه الآن من خمول ذكر، وشعور بالظلم الاجتماعي، وضعف في المستوى المادي، وكم نسمع عن مؤتمرات، وندوات تنعقد ثم تنفض على حساب المسكين، ولا يناله من وراء ذلك إلا أنه قدم للمجتمعين أجرًا ماديًا على جلساتهم التي هتفت بالإصلاح، ونادت بالنصفة دون ما سامع ولا مجيب ولا صاغ[1] بالإضافة إلى أنه في أمريكا مثلاً قام هناك صندوق يسمى بصندوق دعم النهوض التربوي أخذ على عاتقه إنصاف المعلم تحت إمداد مؤسسة فورد.

إذا كان الإعداد ضروريًا في معلم العلوم الدنيوية فما بالنا إذا كان المعلم سيقوم بصحبة تلميذه إلى رحلة يعبران فيها عالم الشهادة بحواجزه وعقباته، ويخطيان الحدود النفسية والمادية ليصلا في النهاية إلى عالم ليس له شاطئ و لا نهاية وهو بحر من الأسرار زاخر وفيض من الواردات هادر وخضم من الغيب ليس له حدود، ويظن السائر أنه عندما يصل إليه ستنتهي خطاه، وإذا به يقف على بداية ليس لمداها نهاية، ويقف على ساحل دون إدراكه نهاية العقول والبصر، إن لم يتثبت يزل ويحدق به الخطر، فعليه أن يكون كمن قيل له ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ [النجم:١٧].

---

(١) يمكنك أن تقرأ في ذلك المقالات والخطابات التي كونت منها لويز شارب عميدة كلية البنات في (متشيجان) كتابا تحت اسم (لماذا نعلم).
وانظر أيضا كتاب: المعلم والتربية د. عرفات سليمان: ٧، ٩ ، واتجاهات حديثة في إعداد المعلم «بول ودرنج: ٧، ١٩».

إنما رحلة على فرض قطعها حقيقة أو عدم قطعها سيخلف السالك وراءه وهو يسير نحو أمله المنشود كثيرًا من العيوب والآفات، وسيطرح عن نفسه عناءها وهواها، وسيتعرف أثناءها على عديد من الأضواء التي تكشف له غياهب السير، وسيسقي شراب التعرف الذي يبرد عنه لهيب السير، وسيرى في عمق ذاته ومضات اليقين والقرب تخفف عنه آلام المكابدة وحرقة المجاهدة.

فإذا لم يكن معه قائد مبصر ودال آمين، وحاد من أهل الأمر، ومربٌّ قطع الغياض والقفار حتى وصل إلى الدار، وحط عصا التسيار ورفعت له الأستار، وكشف له الأنوار، وقيل له أنت عندنا من الأضياف الأخيار، فخذ منا ما لك تختار وارجع إلى عبيدنا تكن خير جار، إذا لم يكن معه هذا العارف فلن يستطيع السير، ولا بد أن يكون الدال بالطريق عارفًا وبالحقيقة كاشفًا.

## الاتجاهات الحديثة في الإعداد

يتفق التربويون على أهمية الإعداد وعلى ضرورة العمل على تنشيط الرغبة وحفزها نحو تلك المهنة كي يقبل عليها الأفراد النابهون، ويسعى إليها الأذكياء وأهل النبوغ الذين يفرون منها إلى مهن أخرى أكثر شهرة وأنمى ثروة وعائدًا، ولكنهم يختلفون حول كيفية الإعداد، هل نحتاج إلى مدرس مثقف أكاديمي له سعة علمية كبيرة في مجال تخصصه وله دراية فسيحة بمجالات علمية أخرى على صلة بتخصصه، أو نحتاج إلى معلم مهني له إلمام علمي كبير، وسعة أكبر بما تتطلبه المهنة من أساسيات التربية وأصولها، ومن معرفة بأنظمة التعليم ومراحله وأهدافه، وكيفية التخطيط له والإعداد للحياة التعليمية على المدى القريب والبعيد، والإلمام بمسائل التربية في بعض الدول المعاصرة ومعرفة الأسس التي تقوم عليها المناهج، والأسس النفسية التي تقوم عليها عملية التدريس.

كذلك فالمهني واسع الدراية بما تحتاجه المهنة، له إلمام بمجال تخصصه

وبالـــثقافة العامة التي تخدمه في التدريس، أو هل تحتاج إلى من يجمع بينهما جمعًا صحيحًا يكون الجانب الأكاديمي فيه أقوى عن الجانب المهني[1]؟

حـــول هذه الكيفيات الثلاثة اختلفت أنظار رجال التربية الحديثة في الشرق وَالغرب، والجامعيون ومن يناصرونهم يؤيدون الاتجاه الأكاديمي، والتربويون ومن معهم يتحمسون كثيرًا إلى النظرية المهنية، والمنصفون يجمعون بين الأمرين ويرون أن الخـــروج مـــن أزمة التعليم التي نحياها ويحياها العالم، واجتياز مرحلة الضعف الـــثقافي والعلمي التي تتسم بها دُور التعليم في جميع مراحلها لن يكون إلا بإعداد المعلم أكاديميًّا أولاً ومهنيًّا بقدر ثانيًا ويبدو أن هذا الاتجاه هو الذي سيكتب لـــه الفوز والغلبة في نهاية القرن العشرين أو ما بعده قليلاً لأن كليات المعلمين والتربية في أمريكا بدأت في تغيير مسارها المهني إلى مسار أكاديمي وانضمت إلى الجامعات الأكاديمـــية لتلعـــب دورًا هامًّـــا في إعداد المعلم ثقافيًا وعلميًا ثم مهنيًّا إلى حد مـــا[2]،فلـــو ظلـــت الأمور على ما هي عليه من تحمس الأكاديميين ومساعدة المنصـــفين، واعـــتدال، الـــتربويين لانتصر اتجاه الجمع بينهما مع أولوية الجانب الأكاديمي.

(١) د. عرفات: المعلم والتربية: ١٠، ١٢، ١٦١، بول وددرنج: اتجاهات حديثة في إعداد المعلم: ٢٣، ٢٤، ٣٤، ٣٥، : الأستاذ صالح عبد العزيز: التربية الحديثة: ج٢: ٤٠٠-٤٣٤

(٢) انظـــر مقـــال: رالـــف- ل بـــيك: تعلـــيم معلمي المستقبل: ١٣٥ ومقال فرانسيس باركينسون كيز الكاتبة الأمريكية الشهيرة: ٢٦٥، ٢٦٦ من مجموعة المقالات التربوية تحت عنوان (لماذا نعلم) نشر لويز شارب.

**الاتجاه الصوفي في الإعداد**

مـــع أن إعداد المدرس لـــه صور متعددة منها ما يتعلق بالمناهج، وما يتعلق بالمدرســـة التي يتعلم فيها المربي ونوع التعليم الذي يتلقاه، والدروس العملية التي يمكن أن يقوم بها لكسب الخبرة اللازمة قبل البدء في عملية التدريس وتحديد نوع المدرسة أولاً قبل اختيار المدرس فإن كانت تجارية أو صناعية أو معلمين أو ثانوية أعددنـــا لها من المعلمين ما يناسبها إلا أننا أغضينا النظر قليلاً عن هذه الصور لا لقلة شأنها ولكن لظهورها ووضوحها واتفاق الجميع حولها، وأمسكنا بالنظريات التربوية المختلفة حول كيفية الإعداد العملية أو المهنية حسب ما ذكرنا لأنها هي الـــتي دار ومـــا زال يدور الجدل حولها، ولأنها هي الصور المؤثرة فعلاً في إعداد المعلم وتشكيلـــه.

وكذلـــك فهي المسألة التي وجدنا جذورها واضحة عند الصوفية بالذات، وأقول الصوفية خاصة دون بقية المربين في عهدهم لأنهم وحدهم هم الذين جمعوا بـــين السعة العلمية والتوسع لا سيما في العلوم الشرعية وبين الخبرة بشئون المهنة ومطالـــب التربـــية وسترى عن قريب أن الشيخ قبل أن يأخذ في سلوك الطريق يقـــوم بتعـــلم العلوم الشرعية تعلمًا يجعلـــه قريبًا جدًا من المتخصصين فيها ويلم بأطراف كثيرة من العلوم الأخرى.

وكـــثير منهم كان أستاذًا قديرًا في عدة فروع علمية تخصصية، وبعد ذلك يســـلك من سيكون مربيًا على يد مربٍّ يتعلم منه كيفية السلوك وعيوبه وآفاته، ويلقن منه الطرق الصحيحة للسلوك ويستفيد من المحيطين به ممن سبقوه في هذا المضـــمار، كمـــا يكتسب خبرة من المواقف التي تطرأ لـــه، وبذلك يكون المربي الصـــوفي قد تثقف علميًا وشرعيًا، وتعلم مهنيًا وسلوكيًا، واستفاد خبرة وتجربة وهذه كلها أرقى مراتب الإعداد في المعلم.

وأقــوى عــبارة تدل على ذلك قول ابن زروق عن شروط الشيخ: العلم بــالمطلوب عــلى وجه التجربة والعمل بالثابت مع اتباع السنة[1]، وإن كنت لا أميل إلى تسميته معلمًا، وأفضل تسميته مربيًا، لأن كلمة معلم توحي بأنه أقرب إلى الملقن، أو على الأقل تقع عملية التثقيف لدى المعلم في الدرجة الأولى ثم تليها مســائل التأديــب والتهذيب في درجات متأخرة، وقد لا تقع كما في أيامنا إلا نادرًا.

أمــا كلمة مربٍّ فإنها وحدها هي التي تنطبق تمامًا على الشيخ لأنه غالبًا ما تُوكَــل مهمــة تثقيف المريد شرعيًّا إلى علماء الظاهر ويقوم هو وحده بتهذيب المــريد وتســليكه، وبيان الطريق لــه ومعاونته في ذلك فهو مربٍّ حقيقة وعلى وجــه كامل وبعد أن وقفنا على اتجاههم في إعداد الشيخ نأخذ في بيان الشروط اللازمة لصلاحية المربي للتربية.

### أولا: الشريعة هل هي الشرط الأول للمربي

ونقــدم بين يدي الدارسين والباحثين تأكيدًا على ما قلناه من اتجاه الصوفية نحــو الجمــع بين العلم والتبحر فيه وبين الخبرة والمهنة أدلة شرعية من أفواههم تقودنــا إلى صــحة مــا ذهبنا إليه ونسوقها في مظهرين الأول: في صورة أقوال موضــحة لنظرتهم في إعداد المربي، والثاني: في صورة نماذج شاهدة على ذلك من واقع إعداد الشيوخ وحياتهم العلمية.

أمــا الصــورة الأولى المتمثلة في الأقوال والتوجيهات فإننا نلتقي معها أولاً بالإمــام الجنــيد (٢٩١هــ) الذي يقول: من لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا

---

(١) الشنجيطي: الجيش الكفيل ١٣٢.

يصح لـــه أن يتكلم في علمنا[1] وثانيًا بأبي عثمان النيسابوري المتوفى(٢٩٨هـــ) في قولـــه: من أمَّرَ الشريعة قولاً وفعلاً نطق بالحكمة، ومن أمَّرَ على نفسه الهوى قـــولاً وفعلاً نطق بالبدعة لأن اللـــه تعالى يقول: ﴿ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُواْ ﴾ [النور: ٥٤][2] ويقول مظفر القرمسيني: من تأدب بآداب الشرع تأدب به متبوعه، ومن تهاون بالآداب هلك وأهلك، ويقول: من لم يأخذ الأدب عن حكيم لم يتأدب به مـــريد[3] وأمـــا الجيلاني فإنه ينصح المريد قائلاً: اتبع الشيوخ العلماء بالكتاب والســـنة العـــاملين بهما[4]، لأن العلماء بالشرع وحقائق الإسلام هم أطباء الدين الجابـــرون لكســـره، يـــا من قد انكسر دينه تقدم إليهم حتى يجبروا كسرك[5]، والكسر الواقع إنما هو في تدين العبد لا في ذات الدين فإن الدين قائم محفوظ.

وكذلـــك يشـــترط ابـــن عربي أن يكون المربون عالمين بآداب الحضرة وما تســـتحقه من الحرمة[6] ويعلن الدسوقي على سمع جميع الشيوخ بأنه: لا يحق لك أن تأمـــر غيرك إلا إن كانت الشريعة تزكيك بوقوفك على حدودها[7] ويلخص محمد بن المنور في كتابه أسرار التوحيد وجهة نظر شيخه أبي سعيد في هذا المجال فيقول: كانت سيرة المشايخ جميعًا على هذا النحو فساروا طوال حياتهم على سنة المصطفى وأوجبوا على أنفسهم النوافل والأولاد[8].

---

(١) الشوكاني: قطر الولي: ٢٣٦.
(٢) السلمي: طبقات الصوفية: ٩٧.
(٣) السلمي: طبقات الصوفية: ٩٧.
(٤) الجيلاني: الفتح الرباني: ٩٥،١٢٩.
(٥) السلمي: طبقات الصوفية: ٩٧.
(٦) ابن عربي: الفتوحات المكية: ج٢: ٤٨٢.
(٧) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج١: ١٣٩.
(٨) ابن المنور: أسرار التوحيد: ٤٩.

وكذلك يؤكد الشعراني في مقدمة الطبقات الكبرى على تلك الحقيقة فيبين أنه قد أجمع القوم على أنه لا يصلح للتصدر في طريق الله عز وجل إلا من تبحر في علم الشريعة، وعلم منطوقها ومفهومها وخاصها وعامها، وناسخها ومنسوخها، وتبحر في لغة العرب حتى عرف مجازاتها واستعاراتها وغير ذلك فكل صوفي فقيه ولا عكس[1]، ولقد تأثر الشعراني في ذلك وفي العبارة الأخيرة بالذات بأقوال كل من أبي نصر السراج والسهروردي البغدادي اللذين أكدا على أن الصوفية يلتقون مع علماء الشعر في حوزة علومهم وينفردون عنهم بعلوم اختصوا بها وامتازوا عن غيرهم فيها.

وتحمس الشوكاني لهذه الشروط التي وضعها الصوفية كضرورة لإعداد المربي، وبالطبع لا بد أن يكون أثر المتحمسين لمثل هذه الأفكار فإنها توافق منهجه ومدرسته السلفية، وإنما بنى هذا التحمس على عبارات الشيوخ أنفسهم من أمثال الجنيد وأبي عثمان النيسابوري وأبي عمرو بن نجيد (٣٦١هـ) ثم علق عليها قائلا: إن المعيار الذي تعرف به صحة ولاية الولي هو أن يكون عاملاً بكتاب الله سبحانه وبسنة رسول الله مؤثراً لها على كل شيء مقدامًا لها في إصداره وإيراده وفي كل شئونه فإذا زاغ عنها زاغت عنه الولاية ويجب أن يكون الأولياء من الشيوخ على الطريقة السوية والمنهج القويم مقيدين بقيد الكتاب والسنة، مقتدين بالهدي المحمدي مؤثرين لما في كتاب الله سبحانه، وفي سنة رسوله على زائف الرأي والتقليد ومن ظن أن لأحد من الأولياء طريقًا غير هذا فهو كاذب[2]، وهذا الجانب هو الذي يمثل الإعداد النظري والتثقيفي والعلمي للشيخ.

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج١: ٤.

(٢) الشوكاني: قطر الولي: ٢٦٢، ٢٩٤.

## نماذج التربية الشرعية والعلمية

## شعاعات من القرن الثالث

قلما تجد كتابًا من كتب التراجم يحدثك عن الصوفية إلا وصدر بداية حديثه عن الشخصية التي يترجم لها بعد تعريفها بإبراز نبوغه العلمي، واهتمامه بعلوم الشريعة بالذات، ففي القرن الثالث مثلاً نجد أبا عبد الرحمن السلمي (٤١٢هـ) وابن الملقن في طبقاتهما يحدثان عن الداراني (٢١٥هـ) وبشر بن الحارث (٢٢٧هـ) وأحمد بن أبي الحواري (٢٣٠هـ) وحاتم الأصم (٢٣٧هـ) والحارث المحاسبي (٢٤٣هـ) وسري السقطي (٢٥١هـ) ويحيى بن معاذ الرازي (٢٥٨هـ) وأبي يزيد البسطامي (٢٦١هـ) وبكار بن قتيبة (٢٧٠هـ) وحمدون بن القصار (٢٧١هـ) وأبي الحسين النوري (٢٩٥هـ) والجنيد (٢٩٧هـ) بعبارات واحدة لا تخرج عن كونهم جمعوا بين علوم الظاهر والباطن أو أسندوا الحديث، ودرسوا التفسير أو الفقه.

ويصرح ابن الملقن بأن أحمد بن محمد بن غالب (٢٧٥هـ) الذي كان من الصوفية ثم خرج عليهم ودس عليهم عند الخليفة المعتضد العباسي فحاكمهم بما عرف في تاريخ الجهاد الصوفي باسم (محنة غلام الخليل) وهو لقب أحمد بن غالب يقول ابن الملقن: لما سعي بالصوفية إلى الخليفة وأمر بضرب أعناقهم تقدمهم النوري وقد بسط النطع فقال له السياف لا أدري لماذا تبادر؟ وما الذي يجعلك؟ قال: أوثر أصحابي علي بحياة ساعة، فتحير السياف وأنهى خبرهم إلى الخليفة فرد أمرهم إلى القاضي فألقى القاضي يومئذ على أبي الحسين مسائل فقه فأجاب عنها ثم قال وبعد فإن لله عبادًا إذا قاموا قاموا بالله، وإذا نطقوا نطقوا بالله، وسرد ألفاظًا حتى أبكى القاضي فأرسل إلى الخليفة وقال: إن كان هؤلاء زنادقة فما على وجه الأرض موحد فخلّى سبيلهم.

كما يذكر أن الجنيد درس الفقه على يد أبي نور إبراهيم بن خالد بن اليمان

أي نور الكلبي الفقيه، (٢٤٠هـ) الذي امتدحه ابن حنبل ولزمه صحبته خمسين عامًا وشبهه بسفيان الثوري صلاحًا وورعًا وكان الجنيد يفتي في حلقته بحضرته وهو ابن عشرين سنة، ويروي على لسان إبراهيم الخواص (٢٩١هـ) قوله: ليس العلم بكثرة الرواية، إنما العالم من اتبع العلم واستعمله واقتدى بالسنن وإن كان قليل العلم[1].

## أضواء من القرن الرابع

ونسمع السلمي وابن الملقن يتابعان الوصف العلمي والاستمساك بالشرع والتبحر فيه لرجال القرن الرابع الهجري كذلك فيخبرنا عن رويم بن أحمد (٣٠٣هـ) بأنه كان فقيهًا على مذهب داود الأصبهاني، وكان مقرئًا قرأ على إدريس بن عبد الكريم الحداد، وحدث أيضًا عن الليث بن سعد.

وأما يوسف بن الحسين الرازي (٣٠٤هـ) فهو معدود من رواة الحديث وكان دينًا عالمًا، ويقول أبو العباس بن عطاء الآدمي (٣٠٩هـ): من لزم نفسه آداب السنة نوَّر الله قلبه بنور المعرفة ولا مقام أشرف من متابعة الحبيب ﷺ في أوامره وأفعاله وأخلاقه والتأدب بآدابه، وقد أسند الحديث أيضا وعلى منواله في إسناد الحديث سار أبو محمد الحريري (٣١١هـ) المعدود من علماء القوم، وكتب وحدَّث وصنَّف المسند.

ويعتبر سنان بن محمد الحمال (٣١٦هـ) ممن حدث وأسند، وعلى شاكلته محمد بن الفضل البلخي (٣١٩هـ) وعبد الله بن محمد منازل (٣٢٩هـ) وإبراهيم بن شيبان القرمسيني (٣٣٠هـ) الذي أوصى ابنه إسحاق قائلاً: تعلم

---

(١) ارجع إلى : السلمي: الطبقات ١٣، ١٤، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٤، ٢٦ وابن الملقن في طبقات الأولياء ١٧، ٦٤، ١١٧، ١٢٦.

العلم لآداب الظاهر، واستعمل الورع لآداب الباطن وإياك وأن يشغلك عن الله شاغل.

ويعتبر أبو العباس السيادي (٣٤٢هـ) رأسًا في علوم الطائفة مع فقهه وعلمه وكتابته الحديث الكثير، وكذا أبو محمد عبد الله بن محمد الرازي (٣٥٣هـ) فقد حدث وكتب الحديث وقال: دلائل المعرفة العلم، والعمل بالعلم، والخوف على العمل.

ويشجع أبو عبد الله أحمد بن عطاء بن أحمد الروزباري (٣٦٩هـ) على كتابة الحديث وإسناده مع التصوف فيقول: التصوف ينفس عن صاحبه البخل، وكتب الحديث ينفي عن صاحبه الجهل، فإذا اجتمعا في شخص فناهيك به نبلاً ويشابهه في هذا الاتجاه أبو القاسم النصر أباذي (٣٦٧هـ) في قوله: التصوف ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع، وتعظيم حرمات المشايخ والملازمة على الأوراد، وترك ارتكاب الرخص والتأويلات.

وممن أجاد وأكثر فى كتابة الحديث أبو الحسين أحمد بن أبي عثمان الحيري (٣٤٦هـ) وأبو القاسم المخرمي (٣٦٤هـ) الذي جمع بين علمي الشريعة والحقيقة، وذكر أمام سعيد بن سلام المغربي (٣٧٣هـ) قول الشافعي: العلم علمان: علم الأديان وعلم الأبدان، فقال سعيد مفسرًا: ما أحسن ما قال، علم الأديان علم الحقائق والمعارف وعلم الأبدان علم السياسات والرياضات والمجاهدات[1].

---

(١) انظر طبقات السلمي وطبقات الأولياء لابن الملقن: ترجمة كل من ذكرنا تحت أسمائهم.

## هداة من القرن الخامس

وإذا وقفنا على حدود القرن الخامس الهجري وجدنا فيه أبا علي الدقاق (٤٠٥هـ) واحد من الرجال الذين امتازوا بسعة العلم والفقه والتبحر في علوم الحقائق يقول الهجويري فيه: كان إمام فقه، منقطع النظير في زمانه، وذا بيان صريح ولسان فصيح في كشف طريق الله تعالى[١]، ويقول المناوي: وهو أبو على الحسن الدقاق النيسابوري الشافعي كان لسان وقته وإمام عصره، فارهًا في العلم، محمود السيرة محمود السريرة جنيديّ الطريقة، سريّ الحقيقة أخذ مذهب الشافعي عن القفال والحصري وغيرهما، برع في الأصول، وفي الفقه، وفي العربية حتى شدت إليه الرحال في ذلك ،ثم أخذ في العمل [٢].

ولا تخفى علينا جهود أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى السلمي (٤١٢هـ) في علوم الشريعة والحقيقة، فقد تتلمذ على الدارقطني السراج والنصرأبادي وكان من تلاميذه البيهقي والثوري والجويني والقشيري والخطيب البغدادي، ووصلت إلينا تآليفه في التفسير والحديث مع مؤلفات التصوف سواء بسواء وكما يقول ابن الملقن عنه: كان رأسًا في أخبارهم صنَّف لهم سننًا وتفسيرًا وتاريخًا[٣].

ومن أشهر رجالات هذا العصر الذين أُهِّلُوا تأهيلاً علميًا وتربويًا بجانب من ذكر أبو العباس أحمد بن محمد الشقاني المتوفى حوالي (٤٤٠هـ) حيث نبغ في فنون العلم وأصوله وفروعه، وكان ناضجًا في جميع المعاني، معظمًا للشريعة، ويذكر الهجويري بأنه لم ير طيلة حياته رجلا من أي صنف كان يعظم الشرع

(١) الهجويري: كشف المحجوب: ج١: ٣٧٧.
(٢) المناوي: الكواكب الدرية في تراجم الصوفية ترجمة الدقاق.
(٣) ابن الملقن: طبقات الصوفية: ٣١٣.

أكثر منه[1].

كما وصف أبو الفضل محمد بن الحسن الختلي المتوفى قبل (٤٣٥هـ) أو (٤٣١هـ) بأنه كان عالمًا بعلم التفسير والروايات، ويذهب مذهب الجنيد في التصوف أخذًا عن شيخه الحصري، واعتبر أبو أحمد المظفر بن أحمد بن حمدان المتوفى، (٤٥٠أو ٤٣٥هـ) من كبار أئمة الحديث المعروفين وكبار مشايخ الصوفية على حد سواء.

ونترك أبو سعيد بن أبي الخير المتوفى (٤٤٠هـ) ليحكي لنا قصة التكوين العلمي له بداية فيروي لنا أنه تلقى حفظ القرآن على يد أبي محمد العنازي وكان إمامًا يتصف بالورع والتقوى ومن مشاهير قُرَّاء خراسان وعندما أتممت حفظ القرآن قال لي والدي: يجب أن تذهب غدًا على المؤدب فأخبرت أستاذي بذلك فقال لي على بركة الله ثم قال: اذكر عني هذا القول: لأن نرد همتك على الله طرفة عين خير لك مما طلعت عليه الشمس، فحفظت هذا القول، واستعفاني الأستاذ فعفيته، وذهبت في اليوم التالي إلى أبي سعيد العياري وكان إمامًا وأديبًا ومفتيًا، ومكثت لديه مدة كنت خلالها أتردد على الشيخ أبي القاسم بشر ياسين أتعلم منه علوم الإنسان، وقد توفي (٣٨٠هـ، ٩٩٠م).

وهكذا ظل حتى تعلم اللغة على يد مؤدب وأتم حفظ ثلاثين ألف بيت من الشعر، ثم قصد مرو وذهب إلى الشيخ أبي عبد الله الخضري إمام زمانه ومفتي عصره، مطلعًا اطلاعًا تامًا على علم الطريقة منه أخذ أبو سعيد علم الفقه الذي أخذه الخضري عن ابن سريج عن المزني عن الشافعي، وظل ملازمًا لهذا الشيخ حتى مات فقصد أبو سعيد سرخس عند الإمام علي زاهر بن أحمد الذي كان

---

(١) الهجويري: كشف المحجوب: المقدمة: ٥٨.

مفسرًا ومحدثًا وفقيهًا، وكان يقرأ التفسير عليه في الفجر، والأصول في الظهيرة، وأخبار الرسول ﷺ في العصر، أي إنه تتلمذ على أبي علي الفقيه في هذه العلوم الثلاثة.

قال: وذات يوم كنت أسير فرأيت لقمان السرخسي يخيط ثوبًا له، وكان رجلاً ورعًا فاضلًا حتى كوشف فذهب عقله، فلما انتهى من خياطة الثوب قال لي: يا أبا سعيد لقد خطتك مع هذا الثوب، ثم قام وأمسك بيدي حتى قادني إلى خانقاه الشيخ أبي الحسن، ووضع يدي في يد الشيخ وقال له خذ هذا الشاب وارعه فإنه منكم، فأدخلني الخانقاة وجلس يقرأ في كتاب، فتساءلت في نفسي كما هي عادة أهل العلم أي كتاب هذا؟ فأدرك الشيخ مني ذلك وقال يا أبا سعيد: إن المائة والأربعة عشر ألف نبي الذين أرسلوا للبشر بعثوا ليعظوا بكلمة واحدة (الله) واستغرقوا فيها حتى تغلغلت في أنفسهم قال: فبدأت أسمع وأنفذ، وفي اليوم التالي ذهبت إلى درس التفسير عند الشيخ أبي على فوجدني مضطربًا فقال لي: كيف كنت بالأمس؟ فقصصت له، فقال: اذهب والزم المكان الذي كنت فيه فلزمته وذكرت حتى فتح الله عليَّ فأوصاني شيخي أبو الفضل حسن أن أذهب إلى خلوة لا يكون فيها غيري وتعرض فيها عن نفسك وعن الناس وتستسلم لإرادة الله قال: فتركت كل هذا وعدت إلى مهينة[1] واعتكفت في محراب تلك الزاوية -وأشار إلى داره- ومكثت سبع سنوات مرددًا (الله الله الله) حتى أخذت كل ذرة في كياني تصرخ (الله الله الله)[2].

ولم يكن عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك أبو القاسم القشيري (٣٧٧ هـ-٤٦٥هـ) أقل في الاجتهاد العلمي والتربوي من أبي سعيد بن أبي الخير بل

---

(١) مهينة مدينة من أعمال خراسان بإيران اليوم.

(٢) محمد بن المنور: أسرار التوحيد: ٣٢- ٤٥، وطبقات الأولياء: ٢٧٢.

إنه في بدايته أرسل من (أستوا)[1] إلى نيسابور ليتعلم الحساب خدمة لقريته، وكانت فرصة عظيمة انصرف فيها القشيري إلى تعلم التفسير والأصول، أما الأصول فقد أخذه من ابن فورك أبو بكر محمد بن الحسن الفوركي الفقيه والمتكلم توفيّ (٤٠٦هـ) ومن الاسفرايين» أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم ٤١٨هـ كما نظر القشيري في كتب أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصري (٤٠٣هـ) وهناك التقى بالجويني أبي محمد عبد الله بن يوسف (٤٣٤هـ) والد أبي المعالي الجويني، والبيهقي (٤٥٨هـ) صاحب السنن.

ولما التقى أبو القاسم القشيري بالشيخ الصوفي أبي على الدقاق، وأبدى له رغبة في لزوم الطريق والسلوك قال له أبو علي: إنما ينبغي لك أولاً أن تتقن دراستك بقدر طاقتك، فظل مجتهدًا في الدرس والتحصيل حتى نبغ في علوم الأدب والفقه والكلام والحديث والتفسير ثم لزم أبا علي الدقاق وتزوج ابنته وسلك على يديه[2].

وعلى هذا النهج سار علي بن عثمان أبي علي أبو الحسن الجلابي الهجويري الغزنوي (٤٦٥هـ) فقد درس في موطنه غزنة، العلوم المتعارفة في عصره كقراءة القرآن وتعلم اللغة والأدب، وكرّس جهدًا كبيرًا لدراسة العلوم الدينية والشرعية كالتفسير والحديث والروايات والفقه، وإلى جوار هذه العلوم درس اللغتين الفارسية والعربية وأجادهما إجادة تامة، وكتابه كشف المحجوب بما يحمل من آيات وأحاديث قام صاحبه بشرحها والتعليق عليها، وبما يحمل من أشعار عربية وفارسية ومن أحكام فقهية ويعتبر صورة صادقة لتلك الثقافة الواسعة التي امتاز بها

(١) استوى من أعمال نيسابور

(٢) ابن الملقن طبقات الأولياء: ٢٥٧، ٢٥٨ ، وانظر رسالة شكاية أهل السنة للقشيري: ٢، ٣ ومقدمة كتاب لطائف الإشارات للدكتور إبراهيم بسيوني: ج١: ٢٠، ٢١.

هذا الشيخ الصوفي.

وقد صرَّح في كتابه كذلك بأنه سلك الطريق بإرشاد أبي الفضل محمد بن الحسن الختلي، وبتوجيهات أبي القسم الجرجاني وأبي أحمد المظفر[1].

## دعاة من السادس

ويعتبر الغزالي أبو حامد (٥٠٥هـ) الحلقة الجيدة التي ربطت بين صوفية القرن الخامس الذي عاش في نصفه الثاني وبين القرن السادس الذي أدرك بداياته، وهو معروف بسعته العلمية، والسلوكية وفي غنى عن الحديث عنه، وكما يضاهيه علمًا وسلوكًا أبو الفضل محمد بن طاهر بن محمد علي الحافظ المقدسي (٤٤٨هـ- ٥٠٧هـ) أحد الحفاظ السادات، ذو المصنفات في الحديث والطريق والرجال، انتصر في كتابه (صفوة التصوف) لأهل الطريق وبوب لهم أبوابا من حيث السنة[2].

وغني عن البيان كذلك ما يقال عن علم الجيلاني( ٥٦١هـ) وعن ولايته وطريقته، ولقد ختم القرن السادس برجل ملأ الأرض حديثًا بمسند الإمام أحمد الذي سمعه من أبي القاسم بن الحصين ألا وهو ذاكم الصوفي أبو طاهر الخباز (٦٠٠هـ ) وكان شيخًا صالحًا[3].

---

(١) الهجويري: كشف المحجوب: ج١ مقدمة: ٥٥- ٦٤.

(٢) طبقات الأولياء: ٣١٦، ٣٧٨.

(٣) المرجع السابق.

## أقطاب من القرن السابع

وعندما نفتح القرن الهجري نجد فيه جمهرة كبيرة من العلماء الصوفية من أمثال أبي الحسن على بن حسين الصباغ (٦١٢هـ) وأبي العباس البوبيهي (٦٢٢هـ) وأبي العباس أحمد البصير (٦٢٣هـ) وعبد الله بن مسعود بن مصر الرومي (٦٣٥هـ) وكمال الدين القسطلاني (٦٣٦هـ) وابن الفارض وتاج الدين البكري (٦٤١هـ) وغيرهم كثير في مصر.

ونجد في الشام عبد الله بن عثمان (٦١٧هـ) وشهاب الدين عمر بن محمد السهروردي (٦٣٢هـ) تلميذ أبي النجيب السهروردي، ومحيي الدين بن عربي بشهرته وعليًّا بن حسن الحريري (٦٤٥هـ) وأبا بكر بن قدام (٦٩٣هـ) وغير هؤلاء كثير في العراق واليمن وحضرموت وتونس والمغرب والأندلس وغيرها من البلدان[١].

ويمكنك أن تستمع إلى شهادة أحمد المقري في كتاب (نفح الطيب) عن واحد منهم هو أبو الحسن علي بن أحمد الحرالي (٦٣٧هـ) حين يصفه بأنه إمام ورع وصالح زاهد كان بقية السلف، وقدوة الخلف وقد زهد في الدنيا وتخلى عنها وهو ممن جمع بين العلم والعمل[٢]، وأما أبو عبد الله محمد بن سليمان المعافري نزيل الإسكندرية فهو أحد أولياء الله تعالى، وشيخ الصالحين وصاحب الكرامات المشهورة جمع العلم والعمل والورع والزهد والانقطاع إلى الله تعالى والتخلي عن الناس والتمسك بطريقة السلف، وكان عالمًا بالقراءات السبع، تلقاها من أبي عبد الله محمد بن سعادة الشاطبي بقريتهما، الشاطبية وقرأ

(١) الأستاذ/ عز الدين خلف الله السيد إبراهيم الدسوقي: فقد قدم ثبتًا عظيمًا لشيوخ الصوفية في القرن السابع من ٢٥إلى ٣١.

(٢) المقري: نفح الطيب: ج١: ٤١١.

بدمشق على الواسطي، وسمّع عليه الحديث، ورحل فسمع من الزاهد أبي يوسف يعقـوب خادم أضياف رسول اللـه ﷺ بين القبر والمنبر عام (٦١٧هـ)[1] ولقد انقطـع لعـبادة اللـه تعالى في رباط سوار من الإسكندرية بتجربة أبي العباس المرسي بعد أن حصل على هذه العلوم كلها.

وأيضًـا فـإن الجانـب العلمي هو الذي حدد شخصية أبي الحسن الشاذلي (٦٥٦هـ) حيث بدأ الدراسة مبكرًا وحصّل وتثقّف كأحسن ما يكون المثقف، حفـظ القرآن، ودرس السنة والعلوم الدينية، ولم يدخل في علوم القوم حتى كان يعـد للمـناظرة في العلـوم الظاهرة وكان ذا علوم جمة وهو صاحب العلوم الغزيـرة[2]، حسبما حدث عنه ابن عطاء اللـه السكندري في لطائف المنن، ولا ينكر أحد ما للشاذلي من ولاية وأثر واسع طيب في الحياة الروحية والصوفية.

وقـد عاصره أبو عبد اللـه محمد بن سراقة الشاطبي (٦٦٣هـ) الذي عُدَّ من رجال الحديث، وقد تولى مشيخة الدار الكاملة في الحديث بالقاهرة بعد وفاة ابن سهل العفري (٦٤٢هـ) وقيل عنه: هو أحد الأئمة المشهورين بغزارة الفضل وكثرة العلم والجلالة والنبل وأحد مشايخ الصوفية[3].

واشـتهر كذلك أبو الحسن الششتري علي بن عبد اللـه النميري الصوفي (٦٦٨هـ) بأنه كان مجودًا للقرآن قائمًا عليه عالمًا بمعانيه، ومن أهل العلم والعمل جـال في الآفـاق، ولقي المشايخ وحج حجات، وآثر التجرد والعبادة[4]، وقال

---

(١) نفسه: ج١: ٣٨٨.

(٢) ابن عطاء اللـه لطائف المنن: ٣د وما بعدها، ود. عبد الحليم محمود: أبو الشاذلي: د د.

(٣) المقري: نفح الطيب: ج١: ٣٥٢، ٤٠٩.

(٤) المقري: نفح الطيب: ج١: ٣٥٢، ٤٠٩.

المقري: هو عروس الفقهاء وإمام المتجردين وبركة لابسي الخرقة وذكره القاضي أبــو العباس الغبريني في عنوان الدراية فقال: الفقيه الصوفي من الطلبة المخلصين، والفقراء المنقطعين لــه علم بالحكمة، ومعرفة بطريق الصوفية[١].

ويمدح ابن شاكر في فوات الوفيات أبا بكر بن قوام بن علي البالسي (٦٥٨ هـــ) بأنه كان شيخًا زاهدًا عابدًا قانتًا للــه تعالى عديم النظير، كثير المحاسن، وافــر النصيب من العلم والعمل صاحب أحوال وكرامات[٢] وهو كثير التواضع شديد الحياء متمسكًا بالآداب الشرعية تخرج به غير واحد من العلماء والمشايخ.

ونلتقي أخيرًا مع ابن الملقن ليحدثنا عن عبد اللــه بن حمزة (٦٧٥هــ) بأنه ذو تمسك واعتناء بالعلم وأنه اختصر قطعة من صحيح البخاري وشرحها بشرح بديع، ومع ذلك فهو القدوة الرباني من بيت كبير لهم تقدم ورياسة، ولــه جمعية عــلى العــبادة، وشــهرة كبيرة بالإخلاص واستعداد للموت، وفرار من الناس وانجماع عنهم إلا من الجمع وتذكر لــه كرامات[٣].

## الاستمرار والاضطراد

وهكــذا يمكنك أن تجد في القرن الثامن رجالاً جمعوا بين العلم والسلوك من أمثال كمال الدين بن عبد الظاهر (٧٠١هــ) وفي القرون التالية كذلك مما يضيق بهــم المقــام هنا لو تتبعنا أسماءهم والأقوال الدالة على سعتهم العلمية وخبرتهم التربوية، ولكن فيما ذكرناه فوق الكفاية لما هو مطلوب من إثبات منهج الصوفية في إعــداد المربي، وأنهم في كل قرن قد استمسكوا بالجمع بين النبوغ في العلوم

(١) نفسه: ج١: ٤٠١.

(٢) ابن شاكر: فوات الوفيات: ج١: ٨٠.

(٣) ابن الملقن: طبقات الأولياء: ٤٣٩، ٤٤٠.

الشرعية والحوزة للخبرة والتجربة السلوكية بحيث يمكن أن نقول اعتمادًا على ما سبق أن شيوخ الطريق كانوا على أفضل ما يكون المربون تعلمًا وتربية، تثقيفًا وتهذيبًا، وتحصيلاً وتدريبًا، ودراية وخبرة فقهًا وعملاً وإخلاصًا وصدقًا تأدبًا وتأديبًا، و لم يتصدروا للتربية إلا بعد الفراغ من هذا كله.

## الخلاصة

من وراء هذا الحشد من العارفين وقواد الطريق تتحلى في عدة نقاط:

١- إن إعداد المعلم الصوفي كان يبدأ بحفظ القرآن واستظهاره حفظًا جيدًا مع معرفة القراءات أو الإلمام بها.

٢- إن علوم اللغة كانت تأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن مباشرة لا لأنها أهم في نظر الصوفية من الحديث أو غيره من العلوم الشرعية، ولكن لكونها آلات تستخدم في دراسة العلوم الدينية ويلزم الدارس لهذه العلوم أن يكون ملما بالآلات التي يستعملها في دراسته كي يحصل على وضوح.

٣- ثم بعد إجادة الآلة، واستواء السفينة يشرع الدارس في التوجه نحو المطلوب من العلم الشرعي وهو الحديث والسيرة أو ما يطلق عليه علم الروايات، والفقه وأصوله.

٤- إن دراسة العلوم العقلية لم تظفر لدى الكثيرين منهم بنصيب وافٍ من الدارسة، و لم ير رجال الطريق ضرورتها في إعداد المربي، أو الحاجة إليها في علم السلوك، ومن حصلها أو اقترب منها إلى حد بعيد فإنما كان ذلك قبل أن يتضح له منهجه العلمي والسلوكي، وقبل أن يقرر انضمامه إلى حلقات الصوفية، فلما انضم وسلك ترك اشتغاله بهذه العلوم كالمحاسيب، والفخر الرازي و لم يشذ عن تلك القاعدة إلا نفر قليل جدًّا لا يتعدى أصابع اليد الواحد كعبد الحق ابن سبعين والسهروردي الإشراقي الدمشقي صاحب هياكل النور وأضرابهما وليسوا متصوفة على الحقيقة بل فلاسفة إشراقيين

وبالتالي فليسوا شيئا إذا قيسوا بهذه الأعداد الهائلة التي حافظت على الشرع والنقاء الشرعي دراسة وسلوكًا وتربية.

٥- إنهم كانوا يميلون إلى الأثر وإلى المذاهب الفقهية المشهورة بميولها الشديدة نحو السنة كمذهب مالك الذي كان عليه صوفية المغرب غالبًا، ومذهب الشافعي الذي انحاز وتعصب إليه أكثر صوفية المشرق، ولم يأخذ بالمذهب الحنبلي إلا قلة كالجيلاني والهروي صاحب منازل السائرين.

٦- لا يقال إن الاتجاه إلى ذارسة العلوم الشرعية كان سيرا على الاتجاه العام للتربية الإسلامية، ولم يكن مقصودًا من الطالب، بمعنى أنه لم يتجه إلى هذا التحصيل لكي يكون عدة للسلوك ثم يكون إعدادًا للمشيخة فيما بعد حتى يمكن لك أو يصح أن تجعله جزءًا من خطة كاملة لإعداد المربي الصوفي لأنا نقول: إن كثيرًا منهم كان ينتمي إلى سلالات صوفية وكانت تعي هذه الخطة، ومن لم يكن ينتمي كان شيخه يأمره أن يكمل دراسته الشرعية قبل الالتحاق بالطريق الصوفي على نحو ما رأينا أبا الدقاق ينصح القشيري.

٧- إن طلاب العلم من الذين صاروا فيما بعد مشايخ الطريق كانوا يقصدون كبار العلماء للتتلمذ عليهم ولم يفرقوا بين انتماء هذا العالم للصوفية أو عدم انتمائه طالما أنه تتوافر فيه الشرائط الصحيحة للتعليم وله دراية بمجال تخصصه، ومن الجدير بالذكر أن العلماء من الفريقين كانوا أهل نصفة لا يطعن هذا على ذاك، ولا ينال سني من صوفي لأن التفرقة بهذا المفهوم كانت منعدمة طالما أن الصوفية كانوا سنيين على نحو ما بينا.

وإن السنيين في معظمهم كانوا على قدر كبير من الزهد والورع مما يجعل الفواصل بين الفريقين مفقودة أو ضيقة للغاية على عكس ما يوجد في أيامنا من اتساعها نظرًا لتقصير المريد في الجانب الشرعي، ولتشدد السني وعدم رقته.

٨- ولم يثبت أن واحدًا من المشايخ سلك الطريق وسار شوطًا بعيدًا أو قريبًا ثم

رجع منه إلى الشرع بل القاعدة التي اتبعها رجال الطريق هي البدء من ساحة الشـــرع والعناية به أولاً لأنه هو الأساس، وقواعده هي التي تضبط السلوك وتحكم سير المريد وبدونها لا يستطيع السير بأمان واعتدال.

٩- لا يخفـــى علينـــا أن عددًا كبيرًا من رجال القوم برزوا من خلال مؤلفاتهم القيمة، وظهرت الجوانب العلمية المتعددة في لطائف التفسير، وفي علوم السير والمعـــاملات، وفي الفقـــه، وفي الأخلاق والنفس، وفي السُّنَّة، كما سجلت أسمـــاؤهم كمربين كذلك من خلال السلاسل الجيدة والأعداد المتلاحقة من المريدين.

١٠- ولم تغب تلك الحقيقة عن أذهان كُتَّاب الطبقات من الصوفية الذين سجلوا شهرة الشيوخ في العلم قبل أن يسجلوا شهرتهم في الولاية بسوق أقوالهم وما اشتهر عنهم من كراماتهم وتصدير الشهرة العلمية لا يعني فقط مجرد احترام العـــلم بـــل ويضاف إليه الإفصاح عن خطة القوم في الإعداد وأنها تقتضي البداية بالتبحر في العلوم ثم الخبرة في السلوك بعد ذلك.

١١- إنـــني قد توسعت إلى حد ما في ذكر بعض مشاهير الشيوخ في كل عصر مع ا لإتيان بشيء من أقوالهم الموضحة لاهتمامهم العلمي لأدلل بذلك على صـــلة التصـــوف الوثيقة بالعلوم الشرعية وقيامه عليها، ولأبين أن الصوفية عـــلماء قبل أن يكونوا سالكين، وأن أي شيخ لا يتصدر للتربية إلا إذا علم وعمـــل وسلك وتهذب ثم كوشف فاستحق أن يكون مربيًا، وبذا يستحي المنكر على أهل اللـــه طريقهم، ويغض الطرف خجلاً من موقفه، وحياء من سمو قدرهم.

١٢- لست في حاجة إلى القول بأن الشيوخ لم يعلموا فقط وإنما جمعوا بين العلم والعمـــل، والصدق والإخلاص والزهد والورع والتقاء والصفاء وبذا كانوا علماء عاملين يستأهلون الاقتداء بهم فهم أهل لرتبة القدوة.

## ثانيا: الشروط الخلقية

إذا كنا قد بينا سلفًا علاقة التصوف بالأخلاق وأنها غاية من غايات السلوك، وإذا كنا سنقف على كثير من صفات وأخلاق وآداب الشيخ عند الحديث على علاقته مع المريدين فإننا سنوجز الحديث هنا عن الجانب الأخلاقي مقتصرين على ما يشير بوضوح إلى ربط صلاحية العالم للتربية بالأخلاق كشرط لتأهيلـه لتلك الرتـبة، مع العلم بأن الصوفية عندما تحدثوا في هذه النقطة لم يلمسوها لمسا كليا وإنما تناولها كل شيخ من وجهة نظره الخاصة، وحسب رغبته في الفضائل الهامة التي يجب أن تتوافر في الشيخ.

فـيرى سري السقطي (٢٥١هـ) خال الجنيد وأستاذه أنه يجب في كل من يتصدى للنصيحة أن تتوافر فيه أربع خصال: استقصاء الورع، وتصحيح الإرادة، وسلامة الصدر للخلق مع النصح لهم[١].

بيـنما يقول سهل بن عبد اللـه التستري (٢٨٣هـ): لا يستحق الإنسان الرياسـة حتى يصرف جهلـه عن الناس، ويحمل جهلهم، ويترك ما في أيديهم ويبذل ما في يده لهم[٢]. وكذلك يقول الشيخ علي بن محمد وفا: ما رأيته على عظم رتبته، وعلو قدره عندك، يتواضع لعظمة اللـه، ويتصاغر من خشيته علمًا وحكمـة فالـزم قدمـه فإنـه الذي ينفخ الأنوار النورانية في صور صدرك[٣] والشخص الوحيد الذي أشار إلى ضرورة الأخلاق الطيبة كلها هو جلال الدين الرومي الذي أنشد في المثنوي:

قـد أفلح كل من كان لـه خلق طيب وانكسر وخاب كل من كان لـه قلب

(١) السلمي: طبقات الصوفية: ١٥.

(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج١: ٦٦، طبقات السلمي: ٤٩.

(٣) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج٢: ٤٩.

فالولي هو الإمام الحي القائم سواء أكان من نسل عمر أو من صلب

وإذا جمعنا الصفات الواردة في هذه الأقوال وجدناها تشترط في إعداد المربي أن يكون ورعًا قوي الإرادة سليم الصدر ناصحًا للخلق، يمنع شره عنهم ويتغافل عن شرهم ويترك ما في أيديهم ويبذل ما في يده، عظيم الرتبة، عالي القدر، متواضعًا متصاغرًا من خشية الله، وصاحب خلق طيب على كل وجه، قائمًا بالحدود مراعيًا للحرمات والآداب.

وهذه الأقوال إذا نظرنا إليها مجتمعة أعطتنا تكاملاً في الجوانب الخلقية، واجتمع لدينا عدد من الصفات التي ترشح العالم لأن يكون مربيًّا على نحو ما رأيت من السرد السابق، وإنما آثر الصوفية الاهتمام ببعض الصفات والتركيز عليها دون اشتراط جميع الفضائل واستيفائها وكمالها في حق من يؤهل للتربية السلوكية لأنهم وضعوا في اعتبارهم أن الكمال الخلقي لا يكون إلا لمعصوم أما غيره فيكفيه أن يكون سمته العام طيبًا وأن يكون متصفًا بأمهات الفضائل التي تحقق له تمام الأخلاق فإن ارتقى بفضل الله إلى الكمال كان أفضل وأسمى وهو ما اقترب إليه الشيوخ والعارفون من كمال الخلق وأصفيائهم.

## ثالثا: الشروط السلوكية العامة

نعني بهذه الشروط ضرورة توافرها في الشيخ بأن يكون لدى القائد الخبرة الكافية بالسير في هذا الطريق، وأن تكون قد أتت له من خلال سيره وتجربته الذاتية، وأن يتخلص مسبقًا من كل ما يحب الآخرون أن يتخلصوا منه، وأن يواصل محافظته على استعداده الدائم وملاءمته المستمرة لتلك المهمة، قائمًا بما يؤهله لها.

---

(١) قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام: ٣١٩.

ويفصح لنا الهجويري عن أول شرط وهو الوقوف التام على علل المرضى قائلاً: مشايخ هذه الطريقة هم أطباء القلوب وحين يكون الطبيب جاهلاً بعلة مريضه فإنه يهلكه بطبه، لأنه لا يعرف تطبيبه ويجهل مواطن دائه، فيجعل غذاءه وشرابه مخالفًا لعلته.

ويبين الجيلاني الشرط الثاني بضرورة أن يكون الشيخ قد قطع طريق المجاهدة فإنه لا يبصر العيوب ولا يعرف العلل إلا بذلك، ولا يجوز له التصدي للإرشاد إلا بعد اجتياز الطريق كله ولا بد أن يكون الشيخ قد قطع طريق المجاهدة أولاً، وبدون هذا فإنه يقول له: لا تتعد إلى غيرك وقد بقي عندك بقية تحتاج إلى إصلاحها، ويحك أنت لا تعرف كيف تخلص نفسك وأنت أعمى كيف تقود غيرك؟ إنما يقود الناس البصير، وإنما يخلصهم من البحر السابح المحمود، وإنما يرد الناس إلى الله عز وجل من عرفه أما من جهله كيف يدل عليه[1].

ويوافق سيدي إبراهيم الدسوقي على هذا الشرط قائلاً: من لم يكن مجتهدًا في بدايته لا يفلح له مريد فإنه إن نام نام مريده، وإن قام قام مريده، وإن أمر الناس بالعبادة وهو بطال أو توهم عن الباطل وهو يفعله ضحكوا عليه و لم يسمعوا منه[2].

وينتقل الجيلاني إلى الشرط الثالث وهو عدم الادعاء لرتبة فوق ما للعبد، وضرورة الزهد في الدنيا ويعلن: يا من تمشيخ وتصدر وزاحم الشيوخ المخلصين في أحوالهم، ما دمت تطلب الدنيا بنفسك وهواك فأنت صبي ذلك طبع محض،

---

(١) الجيلاني: الفتح الرباني: ٥.

(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج١: ١٤١.

النادر من كل نادر[1].

ثم يحدثنا عن الشرط الرابع وهو تصفية الطبع وتنقية الهوى فلا يكون له حاجة نفسية في صحبة المريد بل يصحبهم لله وللآخرة يقول: اصحب من يعاونك على جهاد نفسك لا من يعاونها عليك إذا صحبت شيخًا جاهلاً منافقًا صاحب طبع وهوى كان معاونًا لها عليك، الشيوخ لا يصحبون للدنيا بل يصحبون الآخرة وإذا كان صاحب طبع وهوى صحب للدنيا، وإذا كان صاحب قلب صحب للآخرة وإذا كان صاحب سر صحب للمولى[2].

ويضيف الشيخ علي بن محمود وفا شرطًا خامسًا هو الهمة، وملازمتها في كل مراحل الهجرة إلى الله وذلك في قوله: من شرط إمام الهدى أن يهاجر بهمته عما تشتهي النفوس البشرية، وكل من أريد لحق فإنه لا يقول به حتى يخرج ويهاجر بهمته عما يشغل عنه ﴿فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ أَوۡلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[3] [النساء:٨٩] والآية على سبيل الرمزية لأنها قيلت في ولاية المؤمن للكافر لا في ولاية المؤمن للمؤمن، ولا في ولاية المريد لشيخه فهي من باب سبيل استعارة موقف لموقف.

ويشترط السهروردي شرطًا سادسًا هو الخلوة الدائمة للشيخ مهما وصل أو ارتقى لأعلى الرتب معللاً ذلك بأن: طبع البشر لا يستغني عن السياسة قل ذلك أو كثر لطف ذلك أو كثف[4] وما دام الأمر على هذه الشاكلة فلا بد أن يكون

---

(١) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٦٠.

(٢) نفسه.

(٣) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج٢: ٥١.

(٤) السهروردي: عوارف المعارف: ٢٠٤.

للمربي خلوة خاصة، ووقت خاص لا يسعه فيها معاناة الخلق حتى يفيض على جلوته من خلوته، ورسول الله ﷺ وهو أكمل الخلق وأطهرهم نفسًا وأزكاهم قلبًا، وأصفاهم سريرة كان له خلوات في الليل وصلوات يصليها وأوقات يخلو فيها، والمربي أحوج إلى ذلك حتى لا تركن النفس إلى المخالطة وتظن أنها قادرة عليها فيكون مسوسًا بها.

فمن توافرت فيه هذه الشروط وكملت هذه الخصال فهو ولي الله الذي ينبغي لكل مؤمن أن يقر له بذلك ويتبرك به، وبالنظر إليه والقرب منه على حد تعبيرات الإمام الشوكاني في كتابه «قطر الولي إلى حديث الولي».

## رابعا: الشروط الباطنية الخاصة

إذا وصلنا إلى هذه الشروط وهي نهاية المطاف مع الخصائص الضرورية التي يجب أن يتصف بها المربي وجدنا أن التسلسل في وضع الشروط وترتيبها ضروري ومنطقي لأن الدارس للشريعة وهي النوع الأول من شروط الإعداد، والسائر بمقتضاها يلزمه العمل بها والتخلق بآدابها فإذا قطع هذين ثم واصل السير على الطريق بالهمة والسمات التي ذكرناها في المرحلة الثالثة تصفى باطنه وقلبه وسره ووصل إلى المرحلة الرابعة التي تقع تحت أيدينا الآن والذي يبدأ شرطها الأول بالبصيرة.

وإنما جعلها الهجويري وأحمد بن زروق[١] شرطًا أوليًا وأولاً في الوقت ذاته لورودها في الآية الكريمة ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [يوسف:١٠٨] عقب الحديث عن مهمة الدعوة التي كلف بها الرسول ﷺ، وكلف بها كل مؤمن يجد في نفسه القدرة مقالاً وحالاً للقيام بها.

---

(١) الشنحيطي: الجيش الكفيل: ١٣٢

أما الشرط الثاني فإنه مترتب على جلاء البصيرة ونورها لأن من كان كذلك أعطى المملكة والسلطة في أقطار الأرض، وسلم إليه نشر الدعوة، يسلم إليه تغيير البــاطل، وإظهار الحق، ويعطيه اللــه ويعينه، الحق عز وجل قد جعل من خلال أراضي قلوب عباده الصالحين لــه، العارفين به أنهار الحكم تنبع من وادي علمه من عند عرشه، ولوحة تجري إلى أرض القلوب الميتة الجاهلة به المعرضة عنه،[1] حســبما عبر الجيلاني، فلما انكشفت عين بصيرته، وتطهر وعاء قلبه اتخذه الحق مجرى لينابيع حكمته، وأجرى فيه من ماء علمه ما يروي قلوب الظامئين ويهدي نفوس الحائرين.

ويرد الشرط الثالث الذي وضعه ابن عربي مترتبًا على الشرطين السابقين، إذ مــن انفتحت مسام باطنه، وانجلت مرآة قلبه، ونظر بعيون بصيرته نطق بالحكمة وهطلــت علــيه المعرفة، واستطاع بهذا الفضل الإلهي أن يعرف من الناس حوار حــركاتهم ومصــادرها، والعــلم بالخواطر مذمومها ومحمودها وموضع اللبس الداخــل فــيها مــن ظهور الخاطر المذموم في صورة المحمود، ويعرف الأنفاس والــنظرة، ويعــرف ما لهما وما يحتويان عليه من الخير الذي يرضي اللــه، ومن الشــر الــذي يسخط اللــه، ويعرف العلل والأدوية ويفرق الأزمنة والأمكنة، والأغذيــة، ومــا يصلح المزاج، ويفرق بين الكشف الحقيقي والكشف الخيالي وتعلــيم التجلي الإلهي، ويعلم التربية، وانتقال المريد من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة.

ويعلم متى يترك التحكم في طبيعة المريد؟، ومتى يصدق المريد في خواطره؟، ويعــلم مــا للــنفس من الأحكام، وما للشيطان من الأحكام، وما تحت قدرة

---

(١) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٤٣، ١٤٤.

الشيطان، ويعلم الحجب التي تعصم الإنسان من إبقاء الشيطان في قلبه، ويعلم ما تكـــنه نفس المريد مما لا يشعر به المريد، ويفرق للمريد إذا فتح عليه في باطنه بين الفـــتح الـــرباني وغـــيره ويعلم بالشم أهل الطريق الذين يصلحون من الذين لا يصلحون، ويعلم التحلية التي يحلي بها نفوس المريدين والذين هم عرائس الحق [١].

فكل من وصل إلى رتبة الصفاء الباطني والجلاء البصيري كان أدرى بقلوب المريدين، وبنفوسهم، وأقدر على علاجها، وليس ذلك بتجربة سابقة فقط ولكن بنور قلبه، وتعريف اللـــه لـــه، كما يكون أعرف بحركات القلوب وخواطرها، فيميز بين المحمود والمذموم، وخطرة الحق وخطرة الشيطان أو خطرة النفس، كما يفـــرق بين خاطر النفس وخاطر الشيطان من جهة أخرى ويبين الفتح الرباني من الفتح الظلماني الذي يأتي به الشيطان استدراجًا للسالك، ويعلم بهذا السر الباطني مقـــدار الصـــلاحية لكـــل مـــريد، ومن يسلك ومن لا يسلك، فليست الخبرة السلوكية وحدها كافية لهذه الإدراكات الدقيقة كلها.

ولأهمية البصيرة وما يترتب عليها في التربية من الأمور السابقة نرى أن رجال التربية الحديثة قد أدركوا ضرورتها بالنسبة للعملية التعليمية فيرون أن معرفة المربي بالمـــادة العلمية وحدها، ودرايته بالطريقة والوسائل التعليمية التي تعينه لا يحققان معًا النجاح المطلوب من وراء عملية التعليم ولكن هناك ميزة أخرى للمهنة وهي البصيرة النظرية، ومعنى هذه البصيرة النظرية الفهم العقلي لكيفية وسبب ما يقوم بـــه الإنســـان من طرق معينة لتأدية وظيفته،[٢] وأن هذه البصيرة ضرورية أيضًا لأسباب عملية تمامًا، [٣] على حد تعبيرات فيليب فينكس.

---

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية: ج٢: ٤٨٢.

(٢) فينسك: فسلفة التربية: ٢٦٠، ٢٦١.

(٣) نفسه.

فقــد اتفقت وجهة نظر التربية الحديثة مع وجهة نظر التربية الصوفية التي سبقت بكثير من القرون، ويجمعها القول بأن التحصيل العلمي وحده ليس كافيًا في إنجـــاح مهمة التربية، كما أن الخبرة كذلك لا تؤهل المربي إلى معرفة كل ما لدى الطالب أو المريد، وبالتالي فلا بد وراء هذين من قوة أرقى وهي البصيرة.

ومـــع اعترافـــنا بالاتفاق في هذا الجانب إلا أن المراد بالبصيرة لدى الصوفية يخـــتلف عـــن مفهومها عند رجال التربية الحديثة فهي عندهم لا تعدو شعاعات العقـــل الـــنظري وإدراكه وفلسفته ا لتجريدية وهو ما لمسناه بوضوح من تفسير «فيـــنكس» لها عندما عناها بالفهم العقلي، أو البصيرة النظرية، أما عند الصوفية فهـــي النور الإلهي في قلب الإنسان والذي به يدرك بلا واسطة تعمل عقلي، أو تفكر ذهني، هي الفراسة أو البرهان المعروفان في الدين.

وتـــبعًا لهذا الاختلاف الجوهري في معنى البصيرة فإنه يترتب عليه أن يكون عملها في المفهوم الفلسفي التربوي محدودًا وقاصرًا، ولا يتعدى التأمل الذهني في المشاكل الظاهرة لاستخراج الحلول الفلسفية لها، أما في المفهوم الصوفي فإن أثرها يشمل الإدراك لظاهر الإنسان وباطنه، وما يصدر عنه من حركات وأقوال، وما يجـــول بخاطره من اهتمامات أو خواطر وإذا اعتمد الحل على قوة العقل الإنساني وحده في المفهوم التربوي فإن الحلول لدى الصوفيين هي منحة من اللـــه يسوقها لهم، ويقذفها في قلوبهم، وينير بها بواطنهم، وهو بهذا يكون قويًا جليًا، وعامًا شاملاً.

ويـــبقى بعد ذلك الشرط الرابع وهو صلاح الحال وأثره في تربية المريدين، وهو أيضًا مترتب على الشروط السابقة لأن من كان لـــه بصيرة تنقدح في قلبه وذهـــنه صفات المريدين ويستطيع أن يؤثر بصفاء الحال وحسن الاستقامة ، ورقة السيما بما لو نظر إليه المريد لأغناه هذا الكلام، وأثر فيه اللحظ عن اللفظ.

ومن ثم يشترط الهجويري على من يُلبس المريدَ المرقعة أن يكون: مستقيم الحال قد اجتاز عقبات الطريق وذاق طعم الأحوال، وأدرك مشارب الأعمال، وشاهد قهر الجلال ولطف الجمال[1].

فإن كان كذلك فإنه يكلم المريدين بلسان فعله أكثر مما يكلمهم بلسان قوله، فإذا نظر الصادق إلى تصاريفه في مورده ومصدره وخلوته وجلوته وكلامه وركونه ينتفع بالنظر إليه فهو نفخ اللحظ[2] وإذا لم يكن صاحب لحظ لا ينفع له لفظ على حد بيان السهروردي أيضًا.

ولما كان كذلك فإن الشيخ لا يقتصر في تربيته على نقل المعلومات التي في رأسه كما يفعل معلمو المواد الدراسية ولا على التوجيهات التي يصدرها فقط، ولكن ينقل إلى المريد علومًا نظرية حصلها، وتوجيهات سلوكية اكتسبها، ورقائق روحية تذوقها ، ومعارف ربانية استشعرها.

## من يحكم بصلاحية المربي للتربية؟

اختيار المدرس في التربية العامة يتم بدخوله دور المعلمين أو كليات التربية ابتداء أو المؤسسات التي أعدت خصيصًا لتخريج مدرسين، أو بالإعلان عن مثل هذه الوظائف لمن يرغب فيها من الجهة المشرفة على التعليم، ثم تقوم الجهة تكليف من تراه للقيام بتلك المهمة والذي يحكم على صلاحيته فيما بعد أو عدم صلاحيته ويقومه هو الجهة المسئولة لأن المهنيين وحدهم القادرون على الحكم على إنجازات أي فرد في ميدانهم[3].

---

(١) الهجويري: كشف المحجوب: ج١: ٢٥٢.

(٢) السهروردي: عوارف المعارف: ٨٧.

(٣) فينكس: فلسفة التربية: ٢٦٤.

وأما بالنسبة إلى المربي الصوفي فإن الأمر يختلف إلى حد ما طبقًا لاختلاف درجات الإعداد فإنه كما عرفت لا يخضع للتربية الأكاديمية وحدها ولا للمهنية فحسب بل أنه يجمع بينهما وبما إنه يجمع بينهما، وبما أنه يبدأ أولاً في تحصيل الجانب الثقافي ثم يثني بالجانب التربوي أو المهني، وبما أنه ليست هناك مقررات محددة ولا مناهج دراسية موزعة على كل فترة كتلك التي توجد تحت أيدي الطالب في التربية العامة يمكن للمريد أن يقرأها ويستوعبها ثم يتخرج وتشهد له جهة التخرج بصلاحيته، وإنما المتبع في النظام التربوي الصوفي كما سنبينه فيما بعد هو منهج له بداية وله سلاسل متبعة وعلى السالك أن يقطع كل مرحلة منها ولا ينتقل إلى الأخرى إلا بعد اجتياز الأولى مهما استمر في تلك السلسلة.

وقد لا يقطع السلاسل ليصل إلى درجات الكشف في النهاية، وبالتالي يظل مريد طوال حياته، وتنتهي و لم يصل إلى أعتاب القرب الشهودي، وعلى فرض أنه يتقدم ويكاشف في تقدمه فإن الذي يدرك ذلك أيضًا هم رجال المهنة ومن لديه خبرة ومكاشفة بالطريق، وأبنائه هم أقدر على فهم وتقويم السائرين كما يوجد في التربية العامة.

أي إن الطريق الصوفي يختلف في مدة التنقل وفي نهايته كما يختلف في تحديد الجهة التي تأمر بمزاولة التربية، أما المدة فإنه ليس هناك حد معين للسنين التي يقضيها كل سالك في أي مرحلة ولكنها تتوقف على الشخص ومقدار شفافيته، وكما لا يوجد حد معين في السنوات التي يقضيها في السلوك عامة ليتخرج بعدها شيخًا مربيًا.

وليس كل سالك يمكنه أن يصل إلى درجة المشيخة والنصح والتوجيه، وحتى من يصل منهم قد لا يؤمر من شيخه بمزاولة التربية، وإنما يؤمر من كان فيه الأهلية الكاملة بالشروط التي سبق بيانها من شرعية إلى أخلاقية إلى سلوكية إلى

باطنية، وتتعدد جهة إذن بالدعوة فقد يكون شيخًا، وقد يكون عن طريق النبي ﷺ وقـد يكون بإذن منامي صريح من اللـه سبحانه وتعالى على قدر حال الواصل وقربه، وسمو منـزلته.

## من يصلح للمشيخة ومن لا يصلح؟

لم نـر رجـالاً يحـبون علمهم ويقدرون ما فيه مثلما رأينا الصوفية لما في التصوف من سمو الموضوع وأهميته، ولما فيه من دقائق المعارف ورقتها، ولما يحمل مـن الأذواق والمعـاني وبـريقها ومن قوة الصلة بين العبد وربه وجلالها، ومع توقيرهـم الشديد للمخلصين الصادقين ومراعاة الأدب مع الشيوخ الأجلاء ومع كـل هـذا لم نر رجالاً لا يجاملون أحدًا على حساب علمهم مهما كان منتسبًا إلـيهم أو مشايعًا لعلمهم، ولذلك يحاسبون على أدنى هفوة، ولا يتجاوزون عن أقل زلة: ظاهرة كانت أو باطنة.

وترجع هذه الدقة في المحاسبة وعدم التجاوز على غيرتهم على علمهم وعلى ما يرد من ربهم، فكم كانوا يخشون على هذا النهر العذب المتدفق أن يعكر بأدنى حجـر يلقـى فيه، وكم كانوا يخافون على دقة مسالكهم وعذب مواردهم أن تشـاب بشائبة سالك ما، فالغيرة على علمهم جعلتهم حريصين كل الحرص أن ينسب إليهم ما ليس منهم، أو يدخل عليهم ما ليس فيهم، أو يصاب حد السيف في طـريقهم بثلمة، وإذا كان كذلك بصفة عامة فشيوخ الطريق وقادته، ومربوه من باب أولى.

ومـن هـنا فإن أبا الخير الأقطع المتوفى نيف وأربعين وثلاثمائة كتب إلى جعفر الخلـدي يقول له: قد جعل ذنب الفقراء عليكم في هذا الزمان، وأصل ذلك منكم

لأنكم تصدرتم للمشيخة قبل الكمال، فاشتغلتم بتأديب نفوسكم عن تأديبهم[1].

فــلا يصح للشيخ أن يسرع إلى نصح المريدين على أنه شيخ إلا بعد استيفاء كــامل للشروط السابقة وبعد الإذن بالدعوة، وأي نقص يحدث أثناء السير و لم يعالج أي خلل في الشرائط الخاصة بإعداد المربي أو فيما يحتاج إليه المريد في تربيته فلا يحل لمن كان لديه هذا النقص أو الخلل أن يقعد على منصة المشيخة فإنه يفسد أكثر مما يصلح ويفتن أكثر مما يهدي، كالمتطبب يعلل الصحيح، ويقتل المريض[2] على حد تعبير ابن عربي، فكل من فقد شرطًا لا يصح أن يكون مربيًا.

هـــذه واحـــدة وثانية فإنه مهما وصل السالك إلى النهاية و لم يعرف رسوم الطــريق وقواعـــده التي يربي عليها المريدين فلا يجوز لـــه أن يتشيخ أو يتصدر للدعـــوة يقول محمد أبو المواهب الشاذلي: صحبة المبتدئ للمنتهي الذي لم يقف على مراسم الرسوم مضرة غير نافعة[3].

وثالـــثا فـــإن الشـــيخ عدي بن مسافر( ٥٥٨هــ) يحذر من البدع ويقول للمريدين: من كانت فيه أدنى بدعة فاحذروا مجالسته لئلا يعود عليكم شؤمها ولو بعد حين[4].

ورابعًا فإن الدعوى علامة بقاء النفس وشهوتها، وعدم نقائها، وإذا وجدت في عبد فإنه لا يرقى للتربية لكونه معلولا في نفسه بدعواه، سواء كانت الدعوى في أمـــر ظاهر أم باطن يقول سيدي أبو الحسن الشاذلي: من ادعى فتح عين قلبه

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى ج٢: ٩٣.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية: ج٢: ٤٨٢.

(٣) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج٢ : ٦٨، ١١٨، ٨، ١٣٢.

(٤) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج٢ : ٦٨، ١١٨، ٨، ١٣٢.

وهـو يتصنع بطاعة اللـه تعالى أو يطمع فيما في أيدي خلق اللـه تعالى فهو كاذب[1].

ويوافقـه على ذلك الشيخ أبو مدين المغربي قائلاً: من خرج إلى الخلق قبل وجود حقيقة تدعوه إلى ذلك فهو مفتون وكل من رأيته يدعي مع اللـه حالاً لا يكون على ظاهره ومنه شاهد فاحذره[2].

ومـن وجهة خامسة يتفق أبو سعيد بن أبي الخير (٤٤٠هـ) والسهروردي البغدادي (٦٣٢هـ) على أن السالك الذي لم يتداركه الحق بالجذبة ولم يفتح عليه في الطريق بالمكاشفات والمطالعات لا يصلح للمشيخة، وكذا لا يصلح لـه من جذبه اللـه ولكن طار عقلـه، وطاش لبه فلم يأخذ في طريق المعاملات حيث سقطت عنه التكليفات.

وأما من سلك وقرب، وكوشف وعرف، أو جذب وسلك فإنهما هما اللذان يصلحان للتربية وتهذيب الغير ويؤهلان للاقتداء بهما، نرى هذا بوضوح عند أبي سعيد الذي قص لنا حادثة مع أبي الفضل حسن وهو الشيخ الذي كان يتلقى عنه في خانقـاه، قال : كنا جلوسًا ذات ليلة وقد نام المريدون وأغلقوا باب الخانقاة وبـاب الربط، ودار الحديث مع شيخي في المعرفة فرأيت لقمان السرخسي وقد طـار فوق الخانقاة ثم جلس أمامنا وأجاب على مشكلة عرضت لنا أثناء الحديث فزال الإشكال فيها، ثم قام لقمان وطار ثانية وخرج من النافذة، فقال الشيخ أبو الفضل يا أبا سعيد هل ترى مكانة هذا الرجل في هذه الحضرة؟ قلت أجل قال:

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

إنه لا يصلح قدوة قلت ماذا؟ قال: لأنه لا علم له[1].

وبالنظر في هذه القصة نجد أن لقمان حل مشكلة مع جولة فوق الرءوس طار خلالها مرتين فهو إذا صاحب علم كشفي وحال وكرامة، ومع ذلك أخبر شيخه أبو الفضل أنه لا يؤهل للتربية لأنه لا علم له، ولا بد أن يكون نفي العلم مرادًا به معنى آخر غير المتبادر إلى الأذهان، هذا المعنى يتلخص في أن الشيخ أبا الفضل فرق بين نوعين من العلم: نوع هو من عين المواهب، ونوع من جهد المكاسب، فإذا كان الشيخ لقمان طار وكوشف وعرف حل المعضلة في جذبته فإنه ليس من الذين كوشفوا وأبقى الله لهم عقولهم بل طاش عقله ولم يسلك بعد الجذب.

وبالتالي فليس لديه علم بمراحل السير وطرائق المجاهدة وليس لديه الخبرة الكافية في تربية المريدين لأنه لم يسلك بعد الجذب حتى يعلم ما يلزم للسالكين في سيرهم، وحتى يكتسب من السير خبرة كافية تؤهله لاعتلاء رتبة التوجيه والتربية، ومن هنا فلقمان مجذوب مكاشف وليس سالكًا بالمعاملة فلا يصلح للمشيخة.

لأنها تريد رجلاً جذب وسلك وتعلم وتأهل، وعلم كيف يربي أو سالكًا سار وكابد ثم كوشف، فالعلم المنفي عن لقمان هو الدراية بلوازم التربية وقواعدها وعلم الخبرة في التسليك لا مطلق العلم.

أما السهروردي هو الذي فصل بين من يصلح للمشيخة ومن لا يصلح تفصيلاً لم يدانه فيه غيره حيث ذكر أن أمر الصالحين والسالكين ينقسم إلى أربعة أقسام: سالك مجرد ومجذوب مجرد، وسالك متدارك بالجذبة ومجذوب متدارك السلوك.

فالسالك المجرد لا يؤهل للمشيخة ولا يبلغها لبقاء صفات نفسه عليه فيقف

---

(١) ابن النور: أسرار التوحيد: ٤٤.

عـــند حظه من رحمة اللــــه تعالى في مقام المعاملة والرياضة، ولا يرتقي إلى حال يروح بها عن وهج المكابدة.

والمجذوب المجرد من غير سلوك يبادئه الحق بآيات اليقين ويرفع عن قلبه شيئا من الحجاب، ولا يؤخذ في طريق المعاملة وهذا أيضا لا يؤهل للمشيخة، ويقف عند حظه من اللــــه مروحًا بحالــــه.

والســـالك الــــذي تداركه اللـــه بالجذبة هو الذي كانت بدايته بالمجاهدة، والمكــــابدة، والمعاملة بالإخلاص والوفاء بالشروط ثم أخرج من وهج المكابدة إلى روح الحــــال..... وتروح بنسمات الفضل، وبرز من مضيق المكابدة إلى متسع المساهلة وأونس بنفحات القرب وفتح لــــه باب من المشاهدة..

ويؤهـــــل مـــثل هذا للمشيخة، وكذلك يؤهل لها بدرجة أقوى من السالك المجذوب ذلكم الذي ألحق الجذب والكشف وأنوار اليقين، ورفع عن قلبه الحجب واســـتنار بـــأنوار المشاهدة مع دوام المعاملة والسلوك[1]، والصنفان الأخيران هما اللذان علما وعرفا وكوشفا وهما وأمثالهما الكُمَّلُ من الخلق أهل المشيخة والاقتداء.

وسادســـا: دعونا نقف مع ابن عربي لحظات في هذا المجال لأن وقفاتنا معه ستزيد ما نحن بصدده تأكيدًا على أن الصوفية رفضوا أن يعتلي رتبة المشيخة من نقـــص تربـــية أو صفة أو علمًا أو حالاً، وتوضيحا لمن يرتضونه مربيًا وما هي الصفات اللازمة له؟ بجانب أن هذه الوقفات هي تريث قليل مع رجل متهم من كـــثير داخـــل رحاب التصوف وخارجه، فلعل هذا التريث يطلعنا على الوجه المستنير لابن عربي، ويصحح إلى حد كبير ما أشيع عنه من انحراف وخروج.

---

(١) السهروردي: عوارف المعارف ٧٥، والجيش الكفيل للشحنيطي: ١٣٣.

لا يرتضـي ابن عربي لرتبة المشيخة من كان صاحب أحوال وتبديل ولكن ليس لـه سلوك، ولا من أساء أدبًا من آداب الشرع فيقول: يوجد قسم من الشيوخ أصحاب أحوال عندهم تبديل .. فهم لهم أحوالهم ولا يصحبون، ولو ظهر عليهم من خرق العوائد ما عسى أن يظهر لا يعول عليه مع وجود سوء أدب مع الشرع فإنه لا طريق لنا إلى اللـه إلا ما شرعه فمن قال بأن ثم طريقًا إلى اللـه خلاف ما شرع فقول زور، وإذا كان كذلك فلا يقتدى بشيخ لا أدب لـه وإن كان صادقًا في حال ولكن يحترم،(1) وهو المجذوب بلا سلوك عند السهروردي.

أما الذين يقر بهم هداة ودعاة فهم شيوخ عارفون بالكتاب والسنة قائلون بها في ظواهرهم متحققون بها في سرائرهم، يراعون حدود اللـه، ويوفون بعهده، قائمون بمراسم الشريعة، لا يتأولون في الورع، آخذون بالاحتياط مجانبون لأهل التخليط، مشفقون على الأمة، لا يمقتون أحدًا من العصاة، يحبون ما أحل اللـه، ويبغضون ما أبغض اللـه، لا تأخذهم في اللـه لومة لائم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر المجمع عليه، يسارعون في الخيرات، ويعفون عن الناس، يوقرون الكبير ويرحمون الصغير، ويميطون الأذى عن طريق الناس.

يدعـون في الخـير بالأوجب فالأوجب، يؤدون الحقوق إلى أهلها، يرون إخوانهم بل الناس أجمعين، لا يقتصرون بالجود على معارفهم، جودهم مطلق، الكبير لهم أب، والمثل لهم أخ وكفء، والصغير لهم ابن، وجميع الخلق لهم عائلة، يتفقدون حوائجهم.

إن أطاعوا رأوا الحـق موفقهم في طاعتهم إياه، وإن عصوا سارعوا بالتوبة والحياء من اللـه، ولاموا أنفسهم على ما صدر منهم، لا يهربون في معاصيهم

---

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية٢: ٤٨٢، ٢٨٣.

للقضاء ولا القدر فإنه سوء أدب مع الله، هينون لينون، رحماء بينهم، تراهم ركعًا سجدًا، في نظرهم رحمة لعباد الله كأنهم يبكون، الهم أغلب عليهم من الفرح لما يعطيه موطن التكليف، فمثل هؤلاء الذين يقتدى بهم ويجب احترامهم وهم الذين إذا رءوا ذكر الله[1].

وتبرز من خلال نصوص ابن عربي عدة حقائق: أهمها أنه لا يصلح للمشيخة من كان صاحب حال يخلط أو يقعد عن السلوك أو يبدل في شيء، فإذا نظرنا لحاله الذي كاشفه الله به رفقنا به واحترمناه، وإذا نظرنا إلى خلطه وعدم سلوكه عذرناه لطيش عقله وذهاب لبه.

ومن هذه الحقائق نرى أن ابن عربي قيل لرتبة المشيخة من كان مستجمعًا للشروط، عارفًا بالكتاب والسنة ظاهرًا ومتحققًا بها باطنًا ، قائمًا بها، مراعيًا لحدودها، وموفيًا بعهد الله فيها، يأخذ بالاحتياط ولا يتأول ولكن يلزم جانب الورع في كل أمر، يبتعد عن أهل التخليط، قائمًا بالدعوة للبر والفاجر، ومحبًّا للطائع لطاعته.

ولايكره العاصي لذاته بل لمعصيته لأنه إن كرهه لا يدعوه ولا يقبل منه العاصي بل يفتح قلبه كي يستطيع التأثير في الجميع على عكس ما يفعل دعاتنا اليوم من تفسيق لأقل معصية، ورمي بالإلحاد والزندقة عند أدنى خروج، وإغلاق للقلب على المسلمين لأدنى اختلاف حول فرعية.

ويسوق لنا ابن عربي في نصه السابق صفات أخلاقية عظيمة يراها ضرورية للشيخ وهو من الوضوح بما لا يحتاج معه إلى بيان وتشير النصوص بوضوح إلى الشروط التي سقناها في إعداد المربي.

---

(١) المرجع السابق.

## الفصل الثالث

### آداب الشيخ مع المريد

قبل أن نخوض في بيان هذه الآداب ينبغي أن نعلم أن الآداب لها منزلة خاصة عند الصوفية وأنها تأخذ طابعًا ذا سمات أخلاقية، وشرعية، وإلهية، ولها دخل كبير في التربية، وتعتبر جزءًا هامًّا من المنهج الذي يتبعه الصوفية في تهذيب طلابهم ومن الطريقة كذلك، ولذا لا تخلو مرحلة من المراحل إلا وتميزت بآداب من نوع خاص، فللشيخ آدابه وللمريد آدابه، وللسلوك والتهذيب آدابهما، وقد آثرنا أن نجعل الحديث عن معنى الآداب وشعبه إلى فصول تالية مكتفين بإشارة وجيزة جدًّا هنا.

وآداب الشيخ مع المريد من الأساسيات الهامة في التربية ولا يكاد كتاب صوفي يخلو منها ومن تفصيلها وسردها مع تشابهها، وقد فضلنا أن نقسمها إلى عدة أقسام: منها ما يتصل بالآداب العامة في المعاملات العادية، وما يتصل بالآداب الظاهرة في النصح والتوجيه، وما يتصل مباشرة بالتهذيب النفسي والباطني وذلك تيسيرًا لفهمها وتقريبًا لها.

وهذه الأقسام مهما فصل بينها بفواصل فإنها ستبقى اعتبارية لأنها كلها متوجهة إلى غاية واحدة وهو نفع المريد وترويضه، ثم إنها كذلك جزء من الطريقة في التربية لدى الصوفية، وتحمل في طياتها كثيرًا من فلسفات الطريقة التي يتحدث عنها رجال التربية في هذه الأيام، ومع أن الآداب التي ينبغي أن يتبعها الشيخ مع مريديه وضعت أساسًا لخدمة الطريقة في التربية إلا أنها مع هذا تتوجه إلى الشيخ كذلك حيث تحفظ عليه نقاءه وطهره وصفاءه، ولا تجعل الآفات تتسرب إلى نفسه أو قلبه.

## الآداب العامة في المعاملة

ليس معنى أن الصوفي لــه منــزلة كبيرة في نفوس مريديه، وأن المربي يحظى بقــدر كــبير من التبجيل والاحترام أن يغض الطرف عن حق مريده في حسن المعاملــة، أو ينــتظر من المريد أن يقوم بكافة الحقوق عليه دون أن يؤدي الشيخ لــلمريد الحقوق العامة التي تجب على المسلم للمسلم، و على الصاحب لصاحبه مســتندًا في هــذا الإهمال على أنه أستاذه فهو أولى بأن يأتي المريد لــه دون أن يذهب هو كما يفعل غالبية المربين في أيامنا.

وإنمــا وضــع الصوفية آدابًا في هذا الباب أعطت للمريد حقوقه كاملة ، وألزمــت الشيخ أن يؤديها بصورة دقيقة، وأن يُقْدِم على فعلها قبل المريد، حتى رأينا أنه في المواقف التي تكون من حق الشيخ يتنازل عنها ويعطيها للمريد ويراه بهــا أولى، ودائما يؤثره على نفسه، ويحس به في كل ملمة أو مسرة، ويقدم إليه ولا يأخذ منه، ولا بأس هنا أن نقدم بين يدي القارئ سجلاً من الحوادث الدالة على مراعاة هذه الآداب.

### ١ـ احترام المريد والتواضع معه

فقــد جرت سنة المشايخ في التربية على توقير الكبير للصغير واحترام الشيخ لمــريده، والتواضــع معه، وعدم الاستعلاء عليه وحسن خلقه مع أهل الإرادة والطلب، والتنازل عن حقه فيما يجب لــه من التبجيل والتعظيم، ويظهر هذا في ســلوك الجنــيد (٢٩٧هــ) عندما التقى بأبي محمد الحريري (٣١١هــ) فابتدأ الحريــري بالجنــيد وسلم عليه فلما أتى منــزلــه، وصلى الغداة التفت فوجد الجنــيد واقفًا فقال الحريري للجنيد: يا سيدي إنما ابتدأت بالسلام عليك لكي لا تتبعني إلى هنا فقال الجنيد: يا أبا محمد هذا حقك وذاك فضلي[١].

---

(١) السراج: اللمع ٢٧٣.

وحكـي الـرقي قال: كنت بمصر، وكنا في مسجد مع جماعة من الفقراء جلوسًـا فقدم الزقاق (٢٩١هـ) فقلنا نقوم نسلم فقام إلى السارية يصلي فلما فرغ من صلاته جاءنا فسلم علينا فقلنا له: نحن كنا أولى بهذا من الشيخ فقال: ما عذب اللـه قلبي بهذا قط[١].

### ٢ـ إيثار الشيخ مريديه على نفسه

قد يريد الشيخ حاجة لنفسه أو لأولاده صلبًا، وينظر فيرى مريده في حاجة إلى شـيء ما فيقدم حاجة المريد على نفسه وولده، وذلك مثلما حدث من أبي محمـد القلانسـي عندما كان يشتري لتلميذه إبراهيم الصايغ بما يقع في يده من الدراهم الرقاق والشواء والحلوى ويؤثره على نفسه[٢]، قال تعالى:﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ [الحشر:٩].

وهـو مبدأ إسلامي واضح، ويرجع السر في استعمال هذه الفضيلة بالذات داخـل إطار التربية الصوفية إلى عدة أسباب منها: غرسها في النفوس بالاقتداء، وخـوف الشـيخ من تشوش المريد بما يتطلب في البداية فينشغل بما يصرفه عن التهذيـب، وأمـا إذا وصـل إلى النهايات فإنه لا يتطلع إلى هذا ولا يتشوش به وبالـتالي فإذا ما فعلـه الشيخ معه فإنما يفعلـه على غرار الصحابة مع إخوانهم وهو المسلك الذي كان يقوم به كل طرف.

أي إن كـل صحابي كان يؤثر الآخر على نفسه لتحققهم بهذا الصفة كما وقـع من جماعة منهم وهم في الحرب فطلب أحدهم ماء ليشرب فسمع شاكيا آخر فأمر الساقي أن يذهب إلى الثاني فسمع الثاني ثالثًا فأمره أن يذهب إليه فلما

---

(١) السهروردي: عوارف المعارف ١٠٥، واللمع ٢٧٣.

(٢) اللمع: ٢٧٣.

ذهـــب إليه وجده قد مات فرجع إلى السابقين فوجدهما قد فارقا الحياة إلى ربهم جل جلالـــه.

### ٣ـ مواساة الشيخ للمريد

ومن الآداب التي تقتضيها رتبة المشيخة أن يواسى المربي الفقراء والمريدين من حولـــه وهذه المواساة لأهل الإرادة قد تكون بالمال عند الملك كما فعل الجنيد مـــع مـــريد لـــــه قد ولدت زوجته فأعطاه مالاً فأبى الفقير فأعطى الجنيد المال لامـــرأته في الحفـــرة التي ولدت فيها أمام الزوج، وإذا لم يكن معه ما يواسي به واساهم شعوريًّا ووجدانيًّا على غرار ما فعل بشر الحافي (٢٢٧هـــ) إذ تعرى في يـــوم شديد البرد وهو ينتفض فقالوا له: يا أبا نصر ما هذا فقال: ذكرت الفقراء وأن لـــيس لهم شيء ولم يكن لي ما أواسيهم به فأحببت أن أواسيهم بنفسي[١]، ومثل هذا الفعل يجعل المربي على صلة شعورية بالبدايات وأهلها، وعلى مقربة من قلوبهم لإحساسه وجدانيًّا بهم، ويؤلف القلوب من حولـــه.

### ٤ـ لا يأخذ المربي من المريد أجرا

مـــن القواعد المقررة لدى الصوفية أن المريد لا يأتي للشيخ باختياره بل بقدر مـــن اللـــــه سبحانه وتعالى وهدايته، وإنفاذه إليه، فهو هدية منه سبحانه ساقها إلـــيه، وعليه ألا يختار من المريدين أحدًا إذ ربما أساء الاختيار ويدع ذلك للـــه وحده، وإذا كان كذلك فعليه قبول المريد والإحسان إليه[٢]، ومن جاء اللـــه به مـــن غير تكلف من الشيخ وتخير قلبه ورباه فحينئذ يوفق في تربيته ويسرع فلاح المريد ونجحه فليحذر أن يكون لهوى فيه، فينعدم التوفيق والحفظ في حق المريد[٣]،

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق: ج٢: ١٤٧، وعوارف المعارف: ٢٠٥.

(٣) نفسه.

قال رسول الله: «**الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف**»[1].

وما دام المريد مسوقًا إلى الشيخ من الله، وهو هدية ونفحة جاءته من الحق، وما داموا قد ألزموا الشيخ بقبوله على هذا فإنه لا يليق بالشيخ أن يرتفق من المريد أو ينتفع بشيء من ماله ولا من نفسه بخدمة ولا يأمل عوضًا منه أو من أحد بل يؤدبه ويربيه موافقة لله عز وجل وأداء لأمره، وعلى هذا اتفق الجيلاني والسهروردي عملاً بالخبر والوارد، ما تصدق متصدق بصدقة أفضل من علم يبثه في الناس[2].

وأما ما يحدث اليوم من تناول الأشياخ شيئًا من أموال مريديهم فليس معمولاً به عند السابقين من الصوفية ولم يجوزوه إلا إذا كان بأمر إلهي وكان للشيخ فيه نصيب بأن كان هذا المال صدقة والشيخ ممن تجوز عليه، أو يقوم بحاجات المريدين في إطعامهم وكسوتهم، وأنفق بعضهم من ماله مشاركة منه في ذلك.

### ٥ـ العطف وقضاء الحقوق

لا ينبغي للمربي أن يهمل في حق المريدين استنادًا على إرادتهم، أو على فضله فيهم، أو لعذرهم له يقول السهروردي: وعلى الشيخ التعطف على الأصحاب وقضاء حقوقهم في الصحة والمرض، ولا يترك حقوقهم اعتمادًا على إرادتهم وصدقهم وقال بعضهم: لا تضيع حق أخيك بما بينك وبينه من المودة[3].

---

(١) الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق: ج٢: ١٤٧، وعوارف المعارف: ٢٠٥.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) السهروردي عوارف المعارف ٢٠٥.

## العمل على بقاء الحرمة

وعلى المربي أن يتجنب المواقف والعادات التي تسقط حرمته بين مريديه فلا ينام معهم ولا يأكل بينهم[1]، إلى غير ذلك من المناسبات التي تجعل المريد ينظر إلى الشيخ نظرة عادية، بل لا بد أن يحافظ الشيخ على حرمته في نفس مريديه بلا استعلاء ولا استكبار وبلا ترفع لطلب نفس أو علو منزلة، أو ازدراء لحال المريد ومنظره، ولرثاثة حال الطالب، أو لعلة به فإن ذلك لا يدخل تحت الغرض المطلوب، ولا يحقق بقاء الحرمة بل يجعل المريد ساخطًا على شيخه إن لمس نفوره منه لعلة به أو داء.

ولم يبتدع الصوفية مثل هذه الآداب بل هي مأخوذة من أقوال الرسول ﷺ وأحواله مع صحابته فقد أخبر أنس بن مالك عن محمود بن الربيع عن عتبان بن مالك قال: قدمت المدينة فلقيت عتبان فقلت حديث بلغني عنك قال: أصابني بعض الشيء فبعثت إلى رسول الله ﷺ أني أحب أن تأتيني فتصلي في منزلي فأتخذه مصلى قال: فأتى النبي ﷺ ومن شاء الله من أصحابه وفي رواية عن أنس قال حدثني عتبان بن مالك أنه عمي فأرسل إلى رسول الله ﷺ فقال: تعال فخط لي مسجدًا فجاء رسول الله ﷺ وجاء قومه.

وعن عبد الله بن عمر أنه قال: كنا جلوسًا مع رسول الله ﷺ إذ جاءه رجل من الأنصار فسلم عليه ثم أدبر الأنصاري فقال رسول الله ﷺ: «**يا أخا الأنصار كيف أخي سعد بن عبادة؟**» فقال: صالح فقال رسول الله ﷺ: «**من يعوده منكم؟**» فقام وقمنا معه ونحن بضعة عشر ما لنا نعال ولا خفاف ولا قلانس ولا قمص نمشي في تلك السباخ حتى جئناه فاستأخر قومه من حوله

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج١: ١٣٦.

حتى دنا رسول الله ﷺ وأصحابه الذين معه.

ويعلق الإمام النووي على الحديثين فيقول عن الأول: فيه التبرك بآثار الصالحين، وفيه زيارة العلماء الفضلاء والكبراء أتباعهم وتبريكهم إياه، وفيه جواز استدعاء المفضول للفاضل لمصلحة تعرض، ويقول عن الثاني: فيه استحباب عيادة المريض وعيادة الفاضل المفضول وعيادة القاضي والإمام والعالم أتباعه[1].

ولا شك أن هذه الآداب تؤلف بين التلميذ والمربي على وجه يخدم التربية ويفيد المتعلم كثيرًا كما أنها تجعل التربية خدمة لا منفعة، وتجعلها رسالة لا حرفة، وترفع من قدر المربي أما تلاميذه، وعند الله سبحانه وتعالى.

### الآداب الخاصة وطرق تربية المريد

إنما كانت الآداب السابقة عامة لأنها كما تكون بين المربي وتلميذه تكون بين الأخ وأخيه وبين المسلم والمسلم وبين الكبير والصغير وعلى أي وجه ، ولكن الآداب الخاصة هي تلك التي لا تستعمل إلا في عملية التربية وحدها ولا تكون إلا عندما يكون هناك شيخ وتلميذ، وهي ليست آدابًا مباحة يمكن أن يقوم بها الأستاذ أو لا يقوم بل هي ضرورية تشبه إلى حد كبير الشروط التي يجب مراعاتها في عملية التعليم، أو الحقوق التي للتلميذ على شيخه، كما أن هذه الآداب تعتبر طريقة في التربية، وأسلوبًا من أساليب التعلم الخاص.

#### ١ـ التجرد في اختيار المريد

التلميذ لا يفرض كما قلنا على الأستاذ في التربية الصوفية كما هو متبع في التعليم العام، بل قد يختار الله لشيخ مريده، أو لمريد شيخه كما سبق أن قلناه،

---

(١) النووي: شرح مسلم: ج١: ٢٠٧، ج٢/ ٥٨٧.

وقد يقع الاختيار من الطرفين فالمريد يختار تلميذه والتلميذ يختار شيخه، وإنما راعى الصوفية ضرورة الاختيار إذا لم يكن الاختيار ربانيًا لأن عمليتهم نوع من التعليم الخاص فلا بد أن يراعى فيها دقة الانتقاء، والتحري في قبول الطالب بمجلس الشيخ، بحيث لا يختار المربي مريده لقرابة أو جاه، أو نسب أو غير ذلك من الاعتبارات لأن مثل هذه المرشحات قد لا تخدم الأهداف الأساسية للتربية، وكذا لا يتعرض الصادق المتقدم على القوم أو المتصدر للمشيخة لاستجلاب بواطنهم -أي المريدين- يلطف الرفق وحسن الكلام محبة اللاستتباع[1] أي أن ينزع من نفسه الرغبة في اتباع الناس له، وأن يكون مخلصًا متجردًا متوجهًا إلى الله وحده في دعوته وتربيته لأنه إذا لم يكن كذلك صار قائمًا على المريدين لنفسه لا لربه، ويشرف عليهم بهواه لا بنظر مولاه، فلا يصل إلى خواطرهم، ولا يكشف الله له الحجاب فيرى ما لديهم.

وبالتالي لا يفيدهم الفائدة المرجوة من وراء التربية الخاصة، وبعد التأكيد على صحة التجرد و الصدق فإنه إذا أقبل المريدون عليه بكثرة فليحذر أن يكون ذلك ابتلاء وامتحانًا، ولا يغتر بإقبال الخلق عليه حتى لا يصرفوه عن ربه، أو يبعث الهوى بقلبه فلا يكون محلاً لسر الله، وبذا يفتقد الأهلية للتربية.

## ٢ـ اختيار المريد على حسب استعداده

وبما أن التربية الصوفية نوع من التعلم الخاص فيجب مع ما قلناه في الفقرة السابقة أن يتصف الطالب لها بالاستعدادات الخاصة، والمهارات التي يتفرسها الأستاذ فيه، ويراه صالحًا للتوجه نحو الغاية العليا المنشودة عند رجال الطريق، تلك الغاية المتجهة إلى الله في تعرف القرب، وطاعة الإحسان، وعبادة الشهود، ونوال الفتح والوهب بعد التهذيب والترويض.

---

(١) السهروردي : عوارف المعارف: ٢٠٣ ، ٢٠٤.

ولا شك أن مثل هذه الأغراض تحتاج إلى طالب ذي فطرة نقية ونفس تقية، وروح زكية، وإرادة قوية ، وهمة عالية، ووجب أن تراعى هذه الصفات النفسية والقلبية عند اختيار المريد وقبوله في حلقات الشيوخ، وإلى هذا الجانب التربوي الهام ترد أقوال الشيخ مبينة ما يلي:

**أولاً:** يجب على الشيخ في بداية تفقده حال المريدين حسبما يأمر أبو العباس المرسي[1] (٦٨٦هـ) فيختار منهم ما يصلح للتأدب ويتخلى عما لا يصلح طبقًا لقول أبي علي الثقفي: لا تلتمس تقويم ما لا يستقيم، ولا تأديب ما لا يتأدب[2].

**ثانيًا:** وإذا قبل الشيخ مريدًا فعليه أن يتعهده بأن يكون مشرفًا على حاله يعرف إلام ينتهي؟ وهل هو من الراجعين أو الواقفين أو الواصلين، فإذا عرف أنه سوف يرتد يومًا عن الطريق يقول له ذلك حتى لا يبدأ وإذا توقف يأمره بالمعاملة، وإذا تحقق من أنه سيصل يتعهده بالرعاية [3]، على حد تعبير الهجويري، فليس القبول شرطًا ضروريًا لاستمرار السلوك بل على الشيخ أن يتحرى الدقة في الاختيار ابتداء، وأن يتحراها بعد مرحلة البداية لينظر هل يستمر المريد في السلوك أو يتوقف؟ وهل إذا سار سيصل أم لا؟

**ثالثًا:** وإذا ثبت لدى الشيخ صلاحية المريد للاستمرار بعد المراقبة وما يتناسب مع استعداده وميوله الذاتية لا الشهوانية، وعليه أن يعتبر حاله، ويتفرس فيه بنور الإيمان وقوة العلم والمعرفة ما يتأتى منه، ومن صلاحيته واستعداده ويوصيه بما ينفعه، وما يتفق والمواهب الروحية المودعة في تكوينه.

---

(١) الشعراني: طبقات الشعراني: ج٢: ١٤.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية: ٨٨.

(٣) الهجويري: كشف المحجوب: ج١: ٢٥٢.

وليعلم المربي أن من المريدين من يصلح للتعبد المحض، وأعمال القوالب، وطريق المقربين[1] ومنهم من يكون مستعدًا صالحًا للقرب، وسلوك طريق المقربين ولكل من الأبرار والمقربين مبادئ ونهايات فيكون الشيخ صاحب الإشراف على البواطن يعرف كل شخص وما يصلح له.

ولقد كان رسول الله ﷺ مبعوثًا إلى هداية البشرية كلها بالدعوة العامة والمطلقة، ومع هذا كان يعلم الناس على قدر عقولهم، فمنهم من يأمره بالكسب، ومنهم من يأمره بالإنفاق ومنهم من يأمره بالصلاة، ومنهم من يعلمه القرآن، وآخر يعلمه الحديث، وغيره يعلمه الاجتهاد، وصحابي يتعلم من النبي ﷺ علم النفاق وسره، كل على قدر استعداده ومواهبه التي خلق عليها.

**رابعًا:** وعندما ينظر الشيخ ويتفرس أحوال المريدين ويدرك من يصلح للقرب ويوجهه إلى ذلك فعليه في هذه المرحلة وأمام هؤلاء الصفوة من المريدين أن يستكشف بنور بصيرته حسن استعداده الصادق واستئهاله لمواهب الله تعالى الخاصة فيقع في قلبه محبة الصدق من المريدين، وينظر إليه نظرة محبة عن بصيرة[2] كي يكون موضعًا للأسرار فإن أبا الحسن الشاذلي يقول لكل شيخ: مريد واحد يصلح لوضع أسرارك خير من ألف مريد لا يكونون محلاً وضع أسرارك[3].

وبناء على هذا كله فإنه يتضح أمامنا أن العبرة بالكيف لا بالكم، والاهتمام الرئيسي لديهم بقوة الاستعداد والأهلية، وحسن التوجه نحو الأغراض العليا في التربية الصوفية، وبذا تكون عملية التعلم هنا نوعًا من التربية ذات

---

(١) السهروردي: عوارف المعارف: ٢٠٤، ٨٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الشعراني: الطبقات الكبرى ج٢: ٧.

القدرات والمهارات الخاصة التي لا يصلح لها كل الطالبين، وهي من هذه الزاوية تختلف على التربية العامة التي لا نشترط فيها ضرورة توافر المهارات الراقية بل إننا ننمي استعدادات الطلاب كل حسب طاقته وصلاحيته دون أن نتخلى عن واحد منهم إلا إذا كان من الشواذ الذين لا يتقبلون تعليمًا نظريًّا فنوجههم إلى المهن والحرف.

## ٢ـ التدرج والتلطف في التربية

ومـــن الآداب الـــتربوية الهامـــة التي يجب مراعاتها لدى الشيخ بالنسبة إلى المريدين، والتي تعد طريقة من طرق التسليك عند الصوفية هي مراعاة التدرج في تهذيب السائر، والتنقل به من حال إلى حال، ومن درجة إلى درجة وذلك بأمره.

**أولاً:** بعدم متابعة الطبع في جميع الأمور.

**وثانـــيًا:** فعندما يرى الشيخ في المسترشدين ضعفًا في مراغمة النفس وقهرها يرفق بهم، ويجوز لهم اتباع الرخص.

**وثالثًا:** فإذا ثبت السالك وخالط الفقراء وتدرب في لزوم الرخصة مع مجانبة الطـــبع درجه برفق إلى أوطان العزيمة، بحيث يلغي رخصة ويحل محلها عزيمة حتى يتوطن على العزائم ويصير من أهلها، وتنقاد نفسه بالمجاهدة في هذا الميدان.

**ورابعًا:** فإذا تفرس فيه صدق العزيمة والقدرة على المجاهدة يأخذه بالأشد من الرياضات التي يعلم أنها لا تتقاصر قوة إرادته عنا إذا ثبت عنده أنه خليق لذلك، وجدير به، وهو من شأنه[١]

**ومن جهة خامسة:** فإن هذا التدرج يتم من خلال المجالسة مع المريدين والرفق

---

(١) الجيلاني: الغنيمة: ج٢: ١٤٧، وعوارف المعارف: ٢٠٥.

بهم، والتكرم عليهم بشيء من الكرامة التي كرم اللـه بها المربي[1]، والبسط معهم مـع اللطف ولين الجانب، ولقد كان الجنيد يقول للمريدين: لو علمت أن صلاة ركعـتين أفضـل من جلوسي معكم ما جلست عندكم[2]. والرفق والانبساط لـلمريد أقـوى أثرًا من علوم المجاهدات وعليهما تنشرح نفس السالك بخلاف الـتحدث عن المكابدة وطرائق السلوك الشديدة فإنها تزعج المريد، ومن ثم ينصح الجنيد (٢٩٧هـ) سيد الطائفة كل شيخ قائلاً: إذا لقيت الفقير فلا تبدأه بالعلم، وابدأه بالرفق فإن العلم يوحشه والرفق يؤنسه[3] والعلم هنا هو علم المجاهدات.

## ٤. الحكمة في النصيحة

عـندما نتتبع أقوال الشيوخ في طرق الأداء بالنصيحة وفي صيغ التوجه نجد أنهم يقدمون لنا لونين من الأساليب:

**اللـون الأول:** ويـتجه فيه الشيخ إلى اللين والرفق والتعميم في الإرشاد بأن يقـول: أرى مـن الـبعض كذا وكذا أو بعضكم يدعي حال كذا، ويظل بهذا التعمـيم والشـيوع حتى يعالج ما بدا على المريد الذي صدر منه ذلك الفعل أو الادعاء ويتخير للنصح أصفى الأوقات حتى يؤثر كلامه في المريدين خشية أن يقع الكـلام موقعًا غير مناسب، ويتحرى الصدق والإخلاص في التوجيه والتهذيب، ويعظ بلسانه تلاميذه بينما يتجه بقلبه إلى اللـه جل شأنه كي يقذف الحديث في قلوب المريدين.

ولا يعمـد الشيخ إلى الأقوال التي تدق على أسماع السالكين إظهارًا لحالـه

(١) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٤٤.

(٢) السراج: اللمع: ٢٧٣.

(٣) السلمي: طبقات الصوفية: ٣٧.

بينهم، ولا يقيدونه عن الله أي يكونون حجابًا له عن الحق في تذوق الأسرار والتعبير عنها، ولكن مع مراعاة ذلك ومع انطلاقه في رحاب مولاه والتحدث عنه إلا أنه لا بد أن يحدث المريدين بما ينطقون، وإذا كان الحديث ثناء فينبغي على الشيخ أن يتجنب الثناء الفردي خشية حسد الإخوان على المحمود لذاته، أو لعلاقته بشيخ، لاسيما إذا كان المريدون لم يتجردوا بعد من نوازع النفس وأهوائها وعللها، وهذا النوع من صيغ التوجيه هو ما عرف عن النبي ﷺ، والمشهور عنه من ثنايا أحاديثه الكثيرة التي تقول: ما بال أقوام يفعلون كذا إلى آخر ما جاء في ذلك.

**وأما اللون الثاني:** فهو ما يظهر من خلال التشدد أحيانًا في التوجيه أو الغلظة القولية، وذلك مثلما جاء في أقوال الجيلاني عندما قال: قد يطلع الله وليه على عيوب غيره، وكذبه، ودعوته في أفعاله وأقواله، وإضماره ونيته فيغار ولي الله لربه ولرسوله ولدينه، وليت الأمر اقتصر على مجرد الغيرة والإفصاح عنها بعبارات دالة على التضجر فقط بل إن الجيلاني قد تجاوز هذا الحد في قوله للمريد: إن كان لك حاجة في دينك فإني لا أحابيك في دين الله عز وجل، عندي وقاحة ترجع إلى دين الله عز وجل قد ربيت بيد خشنة غير محصلة منافقة[1].

ومثل هذا اللون وإن كان قد ورد في توجيه النبي ﷺ للرجل الذي كان يأكل معه بشماله فقال له الرسول: «**كل بيمينك**». قال: لا أستطيع. قال النبي ﷺ: «**لا استطعت**». ويقول راوي الحدث: ما منعه إلا الكبر، قال: فما رفعها إلى فيه.

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج٢: ١٤، والجيلاني: فتوح الغيب: ١٥٦، والفتح الرباني: ٢٦، ١٤٤، وعوارف المعارف: ٢٠٣ – ٢٠٦.

وأيضًا فإن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق كان يومًا عند عمته عائشة وحدث بينهما حديث أغضب القاسم فلما حضر الطعام قام يصلي فأمرته بالجلوس فأبى فقالت له: اجلس غدر إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«لا صلاة بحضرة الطعام ولا هو يدافعه الأخبثان»**.

ويعلق النووي على الحديث الأول قائلاً فيه جواز الدعاء على من خالف الحكم الشرعي بلا عذر، كما يرى في الحديث أنه كان على القاسم أن يطيع ويحترم أم المؤمنين لأنها عمته وأكبر منه، وناصحة له، ومؤدبة فإن اشتدت عليه فلذلك[1].

نقول ومثل هذا اللون وإن ورد في حديث الرسول وفي مسلك السيدة عائشة إلا أن الجيلاني كما ترى متشدد يصف نفسه بالخروج والوصول إلى حد الوقاحة في اللفظ غيرة على دين الله، وذلك لأن الجيلاني بينه أنه تربى بيد خشنة فهو متأثر بذلك، كما أنه كان حنبليًّا، والحنابلة مشهورون بالتشدد في النصح والغلظة في القول لمن ينتهك حدود الله وما زالوا هكذا إلى يومنا هذا.

ومن ناحية أخرى فإنه يمكن التوفيق بين اللونين السابقين في النصيحة إذا اعتبرنا أن الشدة مناسبة لمن خالف حكمًا شرعيًّا عن قصد وتكبر، أو استهانة به، أو من يشرف على تنفيذه، أو بالمكان الذي يوجد فيه المخالف، وحرمه الشيوخ والأصحاب من المريدين، أما عندما تكون المخالفة بلا قصد، أو عن سوء فهم للحكم، أو عن غلبة الغفلة، أو تكون مخالفة في المسائل الأخلاقية فإن اللين هو المطلوب، وهو الصيغة المثلى للتربية.

---

(١) النووي شرح صحيح مسلم: ج٢: ١٩٥، ج٤: ٧٠٤.

### ٥ـ المحافظة على الأسرار

وإذا بدا للشيخ من سر المريدين ما أطلعه اللــه عليه، أو باح به التلميذ فلا يجوز للشيخ أن يطلع أحدًا عليه إذ صدور الأحرار قبور الأسرار كما عرف عند شيوخ الصوفية، وإنما سموا بالأحرار لتجردهم من أسر الدنيا ومن الشهوات ومن قــيود الغيريــة والسوى حتى خلت القلوب من الشواغل، وتجردت من العلائق فصارت محل الأسرار، وموئل الأنوار.

### ٦ـ الركون إلى اللـه دائمًا في التربية

ويتفق أجلاء الصوفية أنه مهما وصل المربي درجة من درجات الترقي فإنه لا يــرى لنفسه قدرة على تربية المريد ولا يركن إلى ذاته، أو علمه في ذلك، لأن ما يقــوم به الشيخ مع المريد ليس علمًا كسبيًّا يلقنه للسالكين، كما أنه لا يراقب حركات العبد الظاهرة حتى يقوم بنصحه فيها، وإنما أغلب اهتمام الشيخ متوجه إلى الــنفس وعللها، وخفاياها وهواجسها، ومثل هذا التعمق النفسي يحتاج إلى عون اللــه دائمًا.

ومــن أجل ذلك جعل الصوفية من الآداب الباطنية في التربية ألا يتصرف في المريد بهواه فهو أمانة اللــه عنده ويستغيث إلى اللــه بحوائج المريد كما يستغيث بحوائــج نفسه ومهام دينه ودنياه[1] وتبدو مهمة التربية هنا مسئولية ذاتية داخلية، وعبــئًا نفسيًّا شاقًّا، وإحساسًا رقيقًا لا يفرق المربي واستشعارًا دائمًا بالحاجة إلى رضا الحق جل جلالــه، وإلى تعريفه ومعونته.

ويســتتبع هــذا أن يواصل الشيخ المجاهدة لدوام الوصل، وإصلاح الذات، واســتمرار الصفاء، وللتأهيل المستمر للإشراف على المريدين وتهذيبهم، وإلا فلا يصح لــه أن يقعد متصدرًا ومعلمًا أو مربيًّا.

---

(١) السهروردي: عوارف المعارف: ٧٩.

## تلخيص وموازنة

في نهاية هذا الباب الخاص بالمربي، وعلاوة على ما سبق بيانه من الحكم بالدقة على نظرة الصوفية في إعداد المربي نسوق عدة حقائق هامة تتصل بالجانب الصوفي وموازنًا بينها وبين العملية التربوية الحديثة وذلك في نقاط محددة.

## أولا: الشمول في خصائص المربي الصوفي

إذا وضعت بين يديك ما قيل عن صفات وخصائص المعلم الحديث من ذكاء وإلمام بالمادة، وبما يرد على التلاميذ وما يجيش في نفوسهم، والإلمام بقواعد التدريس وطريقته، وكونه مصنوعًا ومطبوعًا معًا، وسعة ثقافته واطلاعه، وإلمامه بعلم النفس والأخلاق، وأن يكون لينًا عطوفًا صبورًا ذا إحساس بالمسئولية، حرًّا بعيدًا عن التحزب، قدوة في نفسه وخلقه وثيابه، ويبدو هادئًا أبدًا لا يسقط على الآخرين ما يعتريه في حياته الخاصة فطنًا ذكيًّا حريصًا على مهنته وأخلاقه وتقاليدها، لا ينعزل عن مجتمعه والمحيطين به[1].

بالإضافة إلى الصفات الجسمية التي ينبغي توافرها لو عرفت هذا، ورجعت إلى ما قلناه من شروط إعداد المعلم والمتمثلة في الاهتمام بالجانب الشرعي ومراعاته دراسة وفهمًا وتحصيلاً وتطبيقًا، والتهذيب الخلقي مع الترويض النفسي مع مراعاة الجوانب السلوكية التي وقفت عليها وجدت السبق الصريح لنظرات الصوفية نحو المعلم، وهذا السبق ليس زمنيًا فحسب، بل نظري كذلك سواء من ناحية الجمع بين السعة العلمية والخبرة المهنية أم من ناحية استيفاء الشروط وتصورها، ومع ثبوت السبق لشروط وآداب المعلم الصوفي فإننا نلحظ فارقًا

---

(١) انظر: إيرل بولياس، جيمس يونغ: المعلم أمة في واحد تعريب إيلي واريل: ٥٩، ٦٠، د.عرفات: المعلم والتربية ١١٧ – ١٢٢، صالح عبد العزيز التربية وطرق التدريس: ج ١: ١٦٠ – ١٦٤.

جوهريًا بين تحقق التصور الصوفي تحققًا على أكمل وجه في المربي من رجال الطريق وبين بقاء التصور فيما ينبغي أن يكون عليه المعلم مجرد فروض نظرية في جانب المعلم الحديث.

بمعنى أن الشروط والآداب والصفات التي قيلت عن المربي أو الشيخ أخذت أساسًا من الواقع والفضائل التي كان عليها الأستاذ، فهي وصف لشخصية تحققت في كل من تصدر للتربية وهي وإن كانت بنسب متفاوتة لكنها وجدت في كل واحد وتمثلت فيه تمثلاً صريحًا وواضحًا، على حين تظل تلك السمات مجرد تصور فلسفي يصدر من عقول التربويين الذين ينشدون الكمال في شخصية المعلم الحديث، ويتصف ببعضها نخبة من المدرسين ويتجردون من غالبيتها، كما تفتقد الأكثرية الساحقة من المعلمين إلى بدايات الصفات وأوليات الشروط فضلاً عن الحاجة إلى الاقتناع بشرف المهنة والتحمس لها.

ولما توافرت هذه الشروط في المربي الصوفي احترمه تلاميذه وأجلّوه وأكبروه، ولم يكن الأمر كذلك لدى المعلم الحديث مع تلاميذه، هذان الطرفان المهمان جدًّا واللذان يفتقدان إلى حسن الصلة بينهما، وإلى ضرورة تحقيق الوفاق والوئام بين أغراضهم ومسالكهما، كي ينتجا معًا إنتاجًا سليمًا في مجال هو أفضل المجالات في هذه الحياة ويضاف إلى هذا الفارق الهام فوارق عدة: منها سمو الغرض الذي تسعى إليه التربية الصوفية عن غيره والدقة في صنع المربي وإعداده، وإيمانه برسالته ومنزلتها العليا، ونقاؤه التربوي وتجرده عن الشهرة والمال، وصلته الدائمة بالله، ومحاولاته المستمرة في الاقتراب من المولى عز وجل، وركونه إليه في حل كثير من المشكلات التربوية دون الاعتماد على نفسه وحده مهما كان علمه المكتسب أو خبرته في السلوك.

## ثانيا: اكتشاف الفروق الفردية

لم تطل المسافة بين رؤية عينك وبين قراءة اعتراف الصوفية بالفروق الفردية لـــدى الطالبين وضرورة مراعاتها وتكليف المريد حسب استعداده وقدراته، وما نبهوا عليه من اختيار السالك وتفقده للوقوف على ميولــه واتجاهاته الخاصة أو اهـــتماماته الذاتية، هذه الفروق التي قلما يخلو كتاب من كتب التربية الحديثة إلا وتصدى لها وبين صلتها بالتربية وتحكمها في علاقة الأستاذ بالطالب.

وقـــد نـــبه عليها الصوفية مسبقًا ولمسوها بوضوح و لم يزد المحدثون على ما قالـــه الصوفية جديدًا، فإذا نادى إيرل بولياس، وجيمس يونغ من أنه يجب على المعلم أن يعرف أين تلاميذه في تفكيرهم وإحساساتهم؟ لكي يتمكن من الاتصال بهـــم، أو امـــتدحا المعلم الذي يواجه حقيقة ما عليه الناس في مراحل ودرجات مختلفة، ويراعي الطلاب في قوتهم وضعفهم، ويضع إمكانات كل واحد منهم في مكانها الصحيح أو أشادا بالمعلم قوي الشخصية والملاحظة والإدراك.

والـــذي يـــرى الطاقـــة الكامنة في الطالب، ويحترم الكائن البشري بحسب اســـتعداده وتميزاته على اختلافها، ويؤمن بالطاقات الإنسانية الوفيرة في الطلاب الذيـــن يعمـــل معهم وبأن التعليم على أفضل الافتراضات كان دومًا في جوهره الوســـيلة لاستنباط أفكار الطلاب وإطلاقها وتطويرها، إذا أُعلن هذان مثل هذه التصـــريحات والـــتقريرات التربوية الحديثة ووافقهما كُتَّابُنَا من التربويين مبينين كذلك أصناف الفروق المزاجية والعقلية وصلتهما بالفروق وتمييزها، والتي تتجلى في عملـــية إبداعِ المعلم بطاقات التلميذ وتنشيطها، وتطويرها، وتشجيع من هم أكثر ذكاء وعقلاً على الابتكار.

كما تتمثل الفائدة أيضًا في إدراك المدرس للعقبات النفسية والاجتماعية التي تعرقل تقدم التلميذ، والعمل على طرحها لتحل محل معارف أكثر نفعًا للتلميذ، إذ

ملئوا كتبهم بهذا كله فإن الصوفية قد سبقوهم في هذا المضمار كذلك، وفي التنبيه على ضرورة مراعاة الفروق الفردية وتربية الطالب على أساسها ويمكنك التحقق من ذلك بنفسك إذا رجعت إلى الفقرات التي تحدثت عن آداب الشيخ مع المريد وعلاقته به(١).

وأود أن أضع بعض الفروق بين قياس القدرات الفردية عند المريدين وبين قياسها لدى التلاميذ المعاصرين حيث نجد أن العلم قد خدم أقيسة الذكاء في عصرنا عما كان عليه الصوفية وقت أن نبهوا على ضرورة اعتبار الفوارق الذاتية، فمنذ أن نشر ألفردبينيه أول مقياس للذكاء باسمه عام (١٩٠٨) والعلماء يهتمون بهذا الموضوع ويبتكرون بين الحين والحين مقياسًا جديدًا، ولكن الصوفية لم تقدم إليهم هذه المقاييس ولم يهتموا بوضعها، وإنما استغنوا عنها بالملاحظات الخارجية والباطنية للمريد، وبما لدى الشيخ من بصيرة قلبية يمكن أن يدرك بها ما بداخل السالك من حيث لا يشعر ولا ينطق أو يتحرك.

والحق يقال: إن مقياس الخبرة السلوكية عند الشيخ وميزان الكتاب والسنة، والملاحظة البصيرية هي كلها أدق من الموازين العلمية الحديثة بكثير، ولقد أثمرت ثمارًا تعجز عنه التربية الحديثة في أيامنا، هذا بالإضافة إلى أن الشيخ كان متفرغًا لعملية التربية، ومتجردًا لها، وعلى صلات وثيقة ومستمرة بتلاميذه، والمصارحة بينهم وبينه دائمة وواضحة مما يجعل اكتشاف الفروق ممكنًا ودقيقًا بعكس ما يحدث في عصرنا فإن كثافة الفصول وكثرة أعباء المدرس، وضعفه تجعل المعلم يعجز كثيرًا جدًّا عن تتبع الفروق الفردية وإظهارها ومعاملة التلميذ على ضوئها.

(١) إيريل يونغ: المعلم أمة في واحد: ٣٥، ٨٢، ٩٢، ١٠٨، ١٤٧، ١٥٩، ١٦١، والتربية وطرق التدريس للأستاذ صالح عبد العزيز: ج١: ١٣٢ – ١٦٦.

## ثالثا: التقويم والتتبع

استَعِدْ معي ما جاء في المراحل الأربعة من الفقرة رقم (٢) من الأدب الخاص للتربية، والمراحل الخمسة التي في الفقرة رقم (٣) من نفس الموضوع تجد أن علاقة المربي بالطالب والخبرة واضحة تمام الوضوح وأن التقويم مستمر من الأستاذ للمريد، وهو مبدأ مقرر كما هو بارز في هذا الفصل كله عند الصوفية الذين سبقوا به كذلك رجال التربية المحدثين.

وإنك لو وضعت كلام الصوفية في كفة وقول بعضهم: إن المعلم الناجح هو الذي يبذل قصارى جهده ليجعل التقدير والتقييم جزءاً من عملية التعليم وهو ذو أهمية مشتركة للمعلم والطالب على حد سواء، فالتقييم ليس لعبة قاسية أو حربًا بين المعلم والطالب بل هو وسيلة صادقة، الغاية منها إيجاد الجواب الصحيح عن هذا السؤال وهو ما مدى التقدم الذي حققناه نحو أهدافنا المشتركة؟ لو وضعتهما معًا على كفتي ميزان لوجدت أقوال رجال الطريق أدق لأنهم لم يجعلوا عملية التقويم في بيئة أو مدرسة أو مرحلة ولا تتناسب في غيرها وإنما وضعوا برنامجهم للتقييم والتقويم معًا يصح أن يطبق على كل النفوس في كل الأزمان على سعة البيئات واختلافها، ومن المستحسن أن تستذكر الفقرتين المشار إليهما مع ما جاء عن التقويم في التربية العامة لتدرك أيهما أصوب وأنفع، وأدق وأجلى.

# الباب الثاني عشر

## البنوة العلمية وآدابها

## الفصل الأول

### العروة الوثقى بين المريد والشيخ

نعني بهذه العروة تلك الصلة القوية التي تنشأ بين الشيخ والمريد، بين المربي والتلميذ، بين الأستاذ والطالب في إطار الجو الصوفي على وجه خاص، إذ أنه الجو النقي الذي يتنفس فيه الأستاذ شذا الرحمة والمودة، وتخرج من نظراته شعاعات الرقة والحنو، وتصل إلينا من يده لمسات العطف والشفقة، وتسري إليه أسماعنا من كلماته معاني الرأفة والحنان، وتصعد إلى عقولنا من عباراته دلائل التوجيه والنصح، ثم تهبط إلى قلوبنا من نسائمه دقائق الري والعرفان.

ويحرص على أن يقود نفوسنا إلى الخير والصفاء برقيق القول وعذب البيان، ففي قوله هداية، وفي صمته حكمة، وفي نطقه موعظة وفي تأمله دراية، كل هذا يتم والمريدون من حوله شغلوا بأنفسهم، وملكوا زمامهم، وتطلعوا إلى قيادته وأحكموا سيرها، وعرفوا قدره ورووا منه ظمأها، وظهرت لهم علومه فنهلوا من معينها، وبانت معارفه فاستلهموا أسرارها، وفاحت أذواقه فتنسموا إشراقها، ولمعت كواكب علومه فاستضاءوا بنورها، ورأوه محلاً لموارد الغيب فاغترفوا من سلسبيلها، ومتوجًا بثمين الدرر فتحلوا ببريقها.

تقدمت خطواته أقدام السائرين، وأضاءت مشاعله غياهب الطرق للمارين، ولوح بيده ليسوي صفوف المتوجهين، وحرك أصبعه مشيرًا بلا تشبيه ليتحقق بالوحدانية أصفى الموحدين، وسجد سجود القرب ليعلم من خلفه كيف تكون المذلة لرب العالمين؟، وخشع في مناجاته ليرق حال الداعين، وهطلت دموعه خشية لتسيل دموع الخائفين.

وسمعوا أزيز صدره فجرى وابل الواجلين، فلما أحرم عن المعاصي واستفتح

الـــباب طالـــبًا، ورتل السبع المثاني متمسكًا، وقرأ السورة متدبرًا ومستقيمًا على الصراط، وخضع لربه راكعًا ومعظمًا، ورفع منـــزهًا وحامدًا، ومتخليًا عن غيره مـــتجردًا استعذب التفرد به فَخَرَّ إليه ساجدًا متقربًا، وداعيًا متذللاً، ثم قرب إلى ســـاحات الود وجنبات الأنس فألقى التحية جالسًا، وأسند الطيبات والصلوات للـــه متوجهًا، فأعطي الأمان والسلام، ونودي لا خوف عليك ولا حزن الآن.

ثم كشف لـــه الحجاب وأزيل عنه الستار عن شهود موحدًا، ونفى الشريك عن الذات مفردًا، ولم ينس الخليل إبراهيم ومحمدًا فألقى عليهما السلام والتسليم وعـــلى آلهما ثم رجع من رحلة التوجه إلى اللـــه، إني عائد من تلك الرحلة توًّا عرفـــتها وعرفت ما فيها: عرفت البداية تركًا وعرفت السير قولاً وفعلاً، ووقوفًا وركوعًـــا، وســـجودًا واستئناسًا وجلوسًا، ومذلة وخوفًا وخشوعًا، وحبًّا وخُلَّة وســـلامًا وأمانًا إني عائد إليها عن قريب، سأكررها مرات ومرات، أنا ملازم لها في الليل والنهار.

أداوم وصـــلها لـــتداوم وصلي، وأصلي لها لتصلي علي، أصلي لها خضوعًا لتصلي علي رحمة، أصلي لها خوفًا لتصلي علي أمانًا، أصلي لها مذلة لتصلي علي معـــزة، أصـــلي لها رهبة لتصلي علي اقترابًا، أصلي لها في محرابي لتصلي علي في ملئها، فهل تأتمون بي؟ وهل تقفون من خلفي لأسير بكم تلك الرحلة؟

إنهم أخذوني إلى ديارهم، وعلموني هناك، وانتشلوني من هنا وأوقفوني هناك وجـــردوني من هنا وكسوني هناك، وأفنوني عن هنا، وأبقوني هناك لما عشت في القصـــر حطمت الكوخ، ولما استظللت بوارف الأشجار كرهت خيال الأعواد، ولما لبست ثوب العز خلعت أثواب المعرة، ولما استضأت بالنور السرمدي أطفأت مشاعل الزيت، ولما قرأت من علوم اللوح حكمت قلمي والمحبرة ألقيت بورقي في الـــيم، ولمـــا تغذيت بزاد التقوى أكفأت القدر، ولما بهرتني أضواء المدينة المنورة

كرهت حياة القرى، وأقمت في تلك المدينة لا أبرحها.

وأقول لا هجرة بعد الفتح، وأدعو: اللهم أطب الحياة فيها واجعل الموت عليها، لا أعود إلى قريش حتى يسلموا، أنا مع سكان المدينة وعلى الجميع أن يهاجروا إليّ، أنا مقيم هناك فيها، إليّ أيها القاصدون أدلكم على معالم المدينة وعلى أماكن الوحي فيها، وعلى الأحبة السابقين، لن تجد غيري أنا الذي حججت واعتمرت وزرت مرات ومرات، فعرفت الطريق فتعال إلى أصحبك، وانتظر داعيًا لعل الله يختار لك صاحبًا تهاجر معه وتجاهد معه وتقيم معه كي تكون كما كان صديقًا، ثم تكون خليفة ترقد تحت صدره وتهطل عليك بعد ذلك التسليمات من الزائرين.

**والدية التربية**

لما سبق ولأقدار الدعاة والهداة ولأن الشيوخ أهل فضل وولاية أحب المريدون أساتذهم حبًّا جليلاً، وأكثر الصوفية القول بأن المربين أولى تقديرًا من الآباء، ولقد بينت تلك النظرة على أساس النفع الواصل من الشيخ إلى المريد وموازنته بنفع الوالد، وبيان أن الولادة بحكم الطبيعة يصل نفعها من الوالد إلى ولده بشرائط الوراثة، وبحكم الطبيعة والهوى والشهوة والغريزة.

وعندما يقوم الوالد بتربية ابنه صلبًا إنما يفعل ذلك بدافع الحرص النفسي والغريزي، والقيام بمهمة مفروضة عليه أصلاً بدوافع جنسية ونفسية وعاطفية واجتماعية، وعلى فرض أنه أحسن اسمه وتربيته فإن ذلك غالبًا ما يكون للنفع الدنيوي فحسب أما الشيخ الصوفي حينما تستند إليه مهمة التربية للابن في العهد فإنه يقوم بها وبحكم الهدي والإرشاد والرغبة في التهذيب والترويض.

وتسري منه إلى السالك ينابيع الحكمة ويسقي الولد من والده ري الحال

حيث صار الشيخ بالجذب أو بالتزكية معدن الحكم، ولسانه وجوارحه آلات الدعوة والهدي[١]، وبالتالي فرتبة المشيخة من أعلى الرتب في طريق الصوفية ونيابة البنوة في الدعاء إلى الله تعالى[٢].

ولقد سئل أبو بكر عبد الله بن طاهر الأبهري المتوفى قريبًا من (٣٣٠هـ) فقيل له: ما بال الإنسان يحتمل من معلمه ما لا يحتمل من أبويه؟ فقال: لأن أبويه سبب حياته الفانية ومعلمه سبب حياته الباقية[٣] أما إبراهيم الدسوقي فيقول: الشيخ هو والد السر، وقدمه على والد الجسم، فإن والد السر أنفع من والد الظهر[٤] ويقول الشيخ دواد بن ماخلا: أستاذك مقدم على خدمة أبيك، لأن أباك كدرك وأستاذك صفاك، وأباك سفلك وأستاذك علاك، وأباك مزجك بالماء والطين وأستاذك رقاك في أعلى عليين[٥].

ويعترف ابن الجوزي والشوكاني بتلك الحقيقة وأن الأولياء من الشيوخ هم المقصودون من الكون، وهم الذين علموا فعملوا بحقيقة العلم[٦]، أو هم خلص عباد الله القائمون بطاعته والمخلصون له، وإذا أجلهم المريدون وأكبروهم عن آبائهم فلما اختصهم الله به ميراث النبوة، وهذه منزلة جليلة ورتبة جميلة لا تعادلها منزلة ولا تساويها قربة[٧].

فكان أول منزل من منازل التقدير والإجلال يظهر من علاقة المريد

---

(١) السهرودي: عوارف المعارف: ٧٣، ٧٤.
(٢) نفسه.
(٣) السلمي: طبقات الصوفية: ٩٦٠.
(٤) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج١: ١٥٣، ١٦٩.
(٥) نفسه.
(٦) ابن الجوزي: صفة الصفة: ج١: ٩ – ١٠.
(٧) الشوكاني: قطر الوالي عن حديث الولي: ٢٢٤.

بالشيخ هو احترام واعتبار درجته في الرتبة وأنها تفوق درجة الوالد، وذلك لأن المقصود من الخلق أصلاً ليس تكثير سواد البشر وإنما هو العبادة كما تنص آية الذاريات [٥٦] والعبادة لا تأتي بالهداية، والهداية لا بد لها من نبي أو وريث له، وأرقى الوارثين هم الأولياء، ولذا جعل الله تبارك وتعالى درجة النبي ﷺ فوق كل رتبة دنيوية ﴿ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ [التوبة: ٢٤] بل اعتبرته سورة الأحزاب أولى بالمهديين من أنفسهم فقال جل شأنه: ﴿ ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ [الأحزاب: ٦].

## تخير المريد لشيخه

إذا لم يسقه الله إلى شيخ وكان الاختيار كسبًا فعلى المريد أن يتخير شيخه، وعليه أن يدور باحثًا عن أستاذ تلتقي معه نفسه، ويستريح له خاطره ويجمع عامل الجنسية والنفسية والتأليف الإلهي لروحهما، وإنما لزم ذلك خشية انتقال المريد من شيخ إلى شيخه آخر فيغضب المنقول عنه، وكذلك فإن المريد لو تردد قلبه في شيخ ولم يكن واثقًا به كل الثقة فإنه لا يستفيد منه.

وقد أشار السهروردي إلى هذين السببين فقال: يجب على المريد ألا يصحب شيخًا إلا إذا كان متأكدًا من نفعه له وقدرته على تأديبه، وتربيته لأنه متى كان عند المريد تطلع إلى شيخ آخر لا تصفو صحبته، ولا ينفذ القول فيه، ولايستعد باطنه لسراية، حال الشيخ إليه وإذا تردد المريد في شيخه وصلاحيته لا تدخل المحبة قلب المريد «المحبة أو التآلف هو الواسطة بين المريد والشيخ، وعلى قدر المحبة تكون سراية الحال، لأن المحبة علامة التعارف والتعارف علامة الجنسية والجنسية

حالية للمريد حال الشيخ أو بعض حاله[1]، وتبعًا لذلك فقد وجب التريث في الاختيار، والتأني في قصد الشيخ الذي سيسلك على يده المريد.

## هل من الآداب لزوم شيخ واحد أو أكثر؟

تطالعنا كتب الطبقات في ترجمتها للشيوخ بأن منهم من سلك أو صحب شيخًا واحدًا ومنهم من صحب أكثر من شيخ، وفي البداية قد ينظر إلى هذه المسألة على أنها ليست ذات فائدة كبرى، أو لا فائدة من بحثها فماذا يراد من السالك سوى أن يتلقى من شيخ؟ فإن انفرد أو تكرر فالمهم أنه لقي شيخًا أو شيوخًا.

ولكن قيمة هذه المسألة تعرف في ضوء الحرص الكبير من المريدين على عدم إغضاب الشيخ بأي شكل من الأشكال، ويربطون مقدار النفع في الطريق بالأدب والمحبة بين المريد وشيخه، فإن تغير قلب الشيخ على المريد فلن يكون معه استفادة، ولا شك أن انتقال المريد من الشيخ إلى شيخ قد يؤثر في العلاقة بينه وبين المربي، ومن ثم كان ضروريًا أن تثار تلك المسألة وأن نجد لها حلاً مرضيًا.

## بعض من لزم شيخًا واحدًا

ومن الذين سلكوا على يد شيخ واحد ولزموه شقيق بن إبراهيم البلخي (١٩٤هـ) مات شهيدًا في غزوة كولا ببلاد ما وراء النهر، فقد كان من تلاميذ إبراهيم بن أدهم (١٦١هـ) وأما معروف الكرخي (٢٠٠هـ) فقد صحب داود الطائي، وكان حاتم الأصم (٢٣٧هـ) تلميذًا لشقيق بن إبراهيم، كما لزم سهل بن عبد الله التستري (٢٧٣، ٢٨٣هـ) خاله محمد بن سوار، وتبع خير النساج (٣٢٢هـ) أبا حمزة البغدادي[2].

---

(١) السهروردي: عوارف المعارف: ٢٠٢.

(٢) طبقات الصوفية، وطبقات الأولياء ترجمة هؤلاء الشيوخ.

وقد أكد محمد أبو المواهب الشاذلي على ضرورة السلوك على يد شيخ واحد فقال: ينبغي لمن خدم كبيرًا ألا يخدم أحدًا بعده إلا إذا كان أكبر منه وأن يظهر العلة لمخدومه حتى يشفع فيها له عند الله[1].

ويقول الشيخ علي بن محمد وفا: اثبت اثبت فما تثبت شجرة قط قطعت زمانها في التنقل من مغرس إلى مغرس[2] وحكي عن الشيخ محمد الجزولي مؤلف دلائل الخيرات قال: قيل لي يقصد رسول الله ﷺ في حديثه معه يقظة قل لأصحابك لا تذنبوا بالإسرار، فقلت: وما ذنب الإسرار؟ فقيل لي: الالتفات، فقلت ما الالتفات؟ وعمن؟ فقيل لي: الالتفات عنك أي عن الشيخ عامة[3].

ويعلل الشيخ محمد فتح بن المختار بن الرضا أحمد بن محمد فتح صاحب الطريقة التيجانية لم اشترط الصوفية لزوم شيخ واحد؟ فأرجع ذلك إلى:

١- الخوف من التردد بين شيخين، وانشغال قلبه بهما، فيرفض من قلبيهما معًا.
٢- ولأن الشيخ الذي يرى من مريديه الالتفات إلى شيخ غيره يقطع عنه نصحه ومعونته.
٣- والمريد الذى يدخل في صحبة شيخ وهو يرى أن في الوجود شيخًا مثل شيخه أو أكمل يبقى متشوقًا لذلك الأكمل في اعتقاده، فيراه شيخه متشوقًا إلى غيره فلا يتحمس لتربيته ولا لتوجيهه.
٤- وإذا تشوف أو نظر إلى غير شيخه لا يصفو له وقته ولا يستعد باطنه لسراية حال القدوة وقد يحرم بركة الأول والثاني[4].

---

(١) الشعراني ج٢: ٦٤، ٤٩.
(٢) الشعراني ج٢: ٦٤، ٤٩.
(٣) الشيخ السايح: بغية المستفيد: ٢١٩، ٢٢٠.
(٤) نفس المصدر.

ولا يصح أن يقال هنا: إن التربية العامة تسمح بورود التلميذ على عدة أساتذة كل في مجال تخصصه فلم لا يسمح بمثل ذلك حرصًا على المنفعة الكثيرة من الشيوخ العارفين؟

وتكمن الإجابة في الاختلاف البين بين النوعين من التربية حيث تركز العامة على التربية الظاهرية مع مراعاة الجانب النفسي والاستعدادات، وتهتم التربية الصوفية بالجانب الباطني اهتمامًا كبيرًا بعد أن يكون المريد قد حصّل علوم الظاهر تحصيلاً يخدمه في سيره، ويلازمه، ومن هنا فإن التربية الخاصة تبدأ حيث تنتهي التربية العامة.

وإذا كان كذلك فإن ملازمة المريد لشيخ بصير وطول مكثه معه سيؤدي بالقطع إلى تعرف المربي على الجوانب النفسية للمريد تعرفًا صحيحًا، وستكون الملازمة عاملاً قويًا لإمكان التعرف على ما لديه من علل وآفات بعكس التنقل بين الشيوخ فلن يتيح تلك الفرصة الكافية لكل منهم لدراسة هذا المريد الطواف ويبقى بلا توجيه محكم وصائب لما في داخله، والشيوخ هنا أشبه بالأطباء، فعندما يلزم المريض طبيبًا واحدًا يكون ذلك أدعى إلى معرفة الطبيب به، ومتابعة حاله وسيره.

وإذا تغير الشيخ على المريد المتنقل فما تغير بعد ما قلناه إلا لمصلحة السالك نفسه كأن اطلع الشيخ من طريق كشفه على أن فتحه لا يكون إلا على يديه فأظهر له التكدر ليلازمه مصلحة له لا لعلة أخرى من حظوظ النفس أو هواها على حد ما جاء في كلام سيدي علي الخواص الذي يؤيد فهمنا السابق ونستند إليه.

## بعض من لزم أكثر من شيخ

ومع اهتمام الصوفية الشديد بلزوم شيخ واحد كما رأيت، وحرصهم على بيان الأسباب إلا أننا نرى أن قلةً هي التي لزمت شيخًا واحدًا بينما تنقلت الأكثرية بين الشيوخ وتعرفت على عديد من المربين فنجد أحمد بن أبي الحواري (٢٣٠هـ) يصحب أبا سليمان الداراني وسفيان بن عيينة ومروان معاوية الفزاري وومضاء بن عيسى، وبشر المريسي، وأبا عبد الله الباجي، ولقي أحمد بن خضروية (٢٤٠هـ) أبا التراب النخشبي، وحاتم الأصم، وأبا يزيد البسطامي الذي رحل إليه خصيصًا.

وصحب أبو تراب النخشبي (٢٤٥هـ) أبا حاتم العطار، وحاتم الأصم ويصرح يحيى بن الجلاء (٢٥٨هـ) أنه لقى ستمائة شيخ فاستحسن منهم ذا النون وأبا تراب وأبا عبيدة اليسري، وأما أبو حفص النيسابوري (٢٧٠، ٢٦٧هـ) فلقي عبد الله بن مهدي الإبيردي، وعليًّا نصر أبادي.

وكان حمدون القصار (٢٧١هـ) من أصحاب مسلم بن الحسن الباروسي أبي تراب، وعلي النصرأبادي، وصحب سحنون بن حمزة المحب (٢٧٨هـ) سري السقطي، ومحمد بن علي القصاب، وأبا أحمد القلانسي.

ولقي أبو سعيد الخراز (٢٨٩هـ) ذا النون المصري، وأبا عبد الله النباجي، وأبا عبيد اليسري والسري السقطي، وبشر بن الحارث وغيرهم،وأما أبو حمزة البغدادي (٢٨٩هـ) فصحب السرى وبشرًا أيضًا ونسب عمرو بن عمثان المكي (٢٩١هـ) إلى الجنيد في الصحبة ولقي أبا عبد الله النباجي وأبا سعيد الخراز.

وتتلمذ أبو الحسين النوري (٢٩٥هـ) على السري السقطي، ومحدم بن علي القصاب وكذا تربىَّ أبو القاسم الجنيد (٢٩٧هـ) على يد خاله السري،

والحارث المحاسبي، ومحمد القصاب البغدادي وغيرهم.

والتقى أبو عثمان الحيرى النيسابوري (٢٩٨هـ) بيحيى بن معاذ الرازي وشاه الكرماني ثم رحل إلى نيسابور فلقي أبا حفص النيسابوري وصحبه وأخذ عنه طريقته، وصحب ممشاد الدينوري (٢٩٩هـ) يحى الجلاد ومن فوقه من المشايخ، ولقي أبو العباس مسروق الطوسي (٢٩٩هـ) الحارث بن سد المحاسبى، والسري بن مغلس السقطي، ومحمد بن منصور الطوسي

والتقى شاه الكرماني المتوف قبل (٣٠٠هـ) بأبي تراب النخشبي وأبي عبد الله الراع وأبي عبد الله اليسري، وتتلمذ يوسف بن الحسين الرازي (٣٠٤ هـ) على ذو النون المصري وأبي تراب النخشبي.

ولقي أبو عبد الله بن الجلاء (٣٠٦هـ) أباه يحيى الجلاء وأبا تراب وذا النون المصري، وكذا صحب أبو العباس بن عطاء الآدمي (٣٠٩، ٣١١هـ) إبراهيم المارستاني، والجنيد بن محمد ومَنْ فوقهما من المشايخ، وتلقى أبو محمد الحريري (٣١١هـ) من سهل التستري وأصحاب الجنيد.

وعن الجنيد وأبي الحسين النوري وعمرو بن عثمان المكي والفوطي أخذ الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ) وعن الجنيد وغيره تلقى بنان محمد (٣١٦ هـ) وأخذ أبو بكر الواسطي (٣٢٠هـ) من أبي القاسم الجنيد وأبي الحسن النوري، وأبي حمزة، وصحب أبو بكر الكتاني (٣٢٢هـ) الجنيد وأبا سعيد الخراز وأبا الحسين النوري.

وصحب أبو محمد المرتعشى النيسابوري (٣٢٨هـ) أبا حفص الحداد، وأبا عثمان الحداد، ولقي الجنيد وصحِبه وأقام ببغداد.

وأما أبو عبد الله القرشي (٥٩٩هـ) شيخ السالكين، وإمام العارفين وقدوة المحققين كما وصفه أحمد المقري مؤلف نفح الطيب فقال: صحبت ستمائة شيخ اقتديت منهم بأربعة: الشيخ أبي الربيع، والشيخ أبي الحسن بن طريف، والشيخ أبي زيد القرطبي، والشيخ أبو العباس الجوزي(١).

فأنت ترى أن هذا العدد الوفير قد تربى أو صحب أو لقي جماعة من الشيوخ ولم يقتصر كل منهم على واحد بعينه وإن جاء على لسان يحيى بن الجلاد أو أبي عبد الله القرشي أنهما لقيا ستمائة شيخ فقد يكون ذلك مبالغة في الكثرة وسواء أكان ذلك حقيقة أم مبالغة فإنه دالٌّ على لقاء عدد جم من الشيوخ.

## الواحد للتربية والتعدد بركة

وبعد أن وقفنا على نماذج ممن لزم شيخًا ونماذج ممن صحبوا أكثر من شيخ نأتي إلى حل الإشكال وإلى تفسير تلك الظاهرة، هذا الحل الذي يعود إلى طبيعتين، أو يرتبط بشعبتين طبيعة الشيوخ وطبيعة المريدين:

## أما طبيعة الشيوخ

(أ) فإنك تلحظ من خلال التنقل الهائل بين الشيوخ أن المربين في صدر الحياة الروحية كانوا يتصفون بروح التسامح وسعة الصدر، والحرص على نفع المريدين، ولذا سمحوا لهم بلقاء أكثر من مربٍّ، فالقصد من التربية كان منحصرًا في التهذيب والتسليك بصرف النظر عن اعتبارات أخرى، ولما كان كذلك فلم يجد المريد تبرمًا من الشيخ في لقائه بآخر ولم يضق الشيخ صدرًا بالمريد إن هو ذهب إلى غيره.

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد: ج٤: ٢٠٤، المقري نفح الطيب: ج١: ٢٤٨، السلمي: طبقات الصوفية، ترجمة من ذكر، وابن الملقن طبقات الصوفية، تراجم الشيوخ المذكورين.

(ب) وقد يصادف المريد شيخًا ملمًّا واسع الاطلاع غزير المادة عليمًا بالنفوس وأدوائها، فيجد فيه همته، ولديه علاجه ودواءه فيلزمه ويخضع لتربيته، وقد يجد غير ذلك بأن يلتقي مع شيخ لا يرى نفسه مستجيبةً له، ولا باطنه متآلفًا معه لشيء ما يتصل بطريقة الشيخ أو علمه فيأخذ منه قدرًا ثم ينتقل السالك إلى آخر، ولما كان الكمال في تلك الرتبة لا يتحقق إلا لقلة، ونفوس المريدين طلعة إلى هذا الكمال فإنه من هنا قد يجد السالك نفسه مضطرًّا لأن ينتقل من شيخ لآخر تحقيقًا لمنفعته، وحرصًا على سلوكه.

**وأما ما يتصل بطبيعة المريد**

(أ) فمن الطالبين من يكون في بدايته قلقًا مضطربًا، لا يثبت عند شيخ معين بل يلتقي بهذا، ويرحل إلى ذلك، وفي هذه الحالة غالبًا ما تصادف المريدين في بدايتهم لا سيما وأن تلك البداية شديدة ويتسم صاحبها بالتقلب والانزعاج أما إذا استغرق في محبة شيخه الاستغراق الموصوف لا يقدر أن يلتفت إلى غيره[1] على حد ما نُقِلَ عن الشعراني.

(ب) وقد يكون المريد محبًّا للمعرفة نهمًا في تلقيها من مظانها المتعددة، وتقتضيه تلك الحالة أن يتردد على أكثر من شيخ لكي ينال بركتهم، أو ليحصل على جمل المعارف التي يتفرد بها من كل مربٍّ، ومن هنا فإنه يجب أن تفرق بين لقاء المريد بشيخ لنوال بركة أو استزادة معرفة، وبين ملازمته لآخر بقصد التربية المستمرة.

ولعل قول السلمي في ترجمته لعبد الله بن خبيق الأنطاكي المتوفَّى قرب (٣٠٠هـ) قال: صحب يوسف بن أسباط وصحب النوري وطريقته في

---

(١) السايح: بغية المستفيد: ٢٢١.

التصوف طريقة النوري[1]، ما يفرق بين لقاء التربية وصحبة البركة.

فالمـــريد وإن تعددت اتصالاته بالشيوخ إلا أنها كانت للتبرك فقط، أما شيخ التربـــية فيجب أن يكون واحدًا يستمر معه لكي يتمكن الشيخ مع طول التردد عليه من دراسة المريد وخبرة نفسه وتوجيهه توجيهًا صحيحًا، ولأن ملازمة شيخ واحد في التربية لا يوقع المريد بين تعدد التوجيهات وكثرتها مما يؤدي إلى تشويشه.

وإلى إفســـاد التربـــية وإلى هذه التفرقة بين صحبة البركة المتعددة، وملازمة الواحـــد للتربية خشية الإفساد والتشويش يشير صراحة ابن عربي، إذ يقول: كما لم يكن وجود العالم بين إلهين، ولا المكلف بين رسولين مختلفي الشرائع ولا امرأة بين زوجين كذلك لا يكون المريد بين شيخين إذا كان مريد تربية فإن كان مريد صـــحبة بلا تربية فلا يبالي بصحبة الشيوخ كلهم لأنه ليس تحت حكمهم وهذه الصـــحبة تسمى صحبة البركة غير أنه لا يجيء منه رجل في طريق اللـــه فالحرمة أصل في الفلاح[2].

وقول ابن عربي بعدم وجود العالم بين إلهين وإلا فسد، وعدم وقوع المكلف بين رسولين وإلا ما تحمل التكاليف، والمرأة بين زوجين وإلا اختلطت الأنساب، يدل كل على اضطراب المكلف إن وقع كذلك بين مصادر توجيه متنوعة، ومن هـــنا وتـــبعًا لهذه التفرقة المشار إليها فإنه سواء ذهب المريد إلى هذا أو ذاك من الأولـــياء فـــإن ســـلوكه في النهاية سيكون على نهج شيخ بعينه، وعليه أن يلتزم طريقته ونصحه إن أراد الاستفادة الصحيحة.

(ج) والمريد كالمريض يعرض نفسه على الأطباء فإن صادف طبيبًا، حاذقًا عرف

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية: ٣٣، ٣٤.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية ج٢: ٤٨٣.

علته ووصف له العلاج لزمه وإلا عرض نفسه على آخر، وقد تهجم الأمراض على المريد وتتعدد عليه فيضطر مع ذلك إلى الذهاب إلى أكثر من شيخ حتى يقضي على ما لديه من آفات بحيث يقوم كل شيخ بتناول علة وفحصها وعلاجها، ويظل كذلك حتى يسكن مع طبيب يجتث ما تبقى، فيركن إليه القاصد ويلزم بابه.

(د) وإذا فرقنا بين صحبة البركة وصحبة التربية فماذا يكون حالنا مع الشيوخ الذين نتصل بهم فقط ولا نتربى على أيديهم؟

يجيب ابن عربي قائلاً: كلهم قالوا بوجوب حرمة شيخه عليه، هذا موضع إجماعهم وما عدا هذا فمنهم من قال حاله معه على السواء من حاله مع شيخه، ومنهم من فصل وقال: لا تكون الصورة واحدة إلا بعد أن يعلم المريد أن ذلك الشيخ الآخر ممن يُقْتَدى به في الطريق، وأما إذا لم يعرف ذلك فلا[1].

والتفصيل مقبول لمن يستطيع التفرقة بين شيخ التربية وغيره أما إذا كان المريد لا يستطيع التمييز بينهما، ولم يصل إلى علمه تمييز من موثوق به فليحذر الوقوع في شيخ يجهل حاله وليحذر الجرأة على حرمته فلربما كان على قدم كبير وهو لا يدري.

---

(١) نفسه.

## الفصل الثاني

### علاقة المريد بالأستاذ

تخـتلف التربية الصوفية في سنن الآداب ومراعاتها اختلافًا كبيرًا عن التربية العامة حقًا إن الأخيرة تخترع آدابًا بين قطبي التعلم، وتنبه على ضرورة الالتزام بها من الطرفين. ولكن الآداب الصوفية المقررة بينهما تختلف اختلافًا كبيرًا عن تلك التي تتبع في التربية العامة إذ إن آداب السلوك الصوفي تحوي ما هو مقرر في التربية الحديـثة ونـزيد عليها زيادة تتلائم مع أغراض تربيتنا الروحية، ولا ينظر إلى الآداب مـن حيث وضعها أو كميتها واستيعابها، أو نوعيتها ورقتها فحسب بل ينظر إليها على أنها جزء هام في عملية التربية.

وهـي وسيلة ضرورية من وسائل التسليك وبدون مراعاة الآداب المقررة لا يصـل المـريد إلى بغيته ولا ينال حظوته عند الشيخ، وقد لا يستمر في ضيافته الـتربوية، ولم نجد رجالاً دققوا في الآداب الإسلامية والتربوية بصورة تفوق تلك التي كان عليها الصوفية، أو نفذوها على الوجه التام الذي قام به شيوخ الطريقة وتلاميذهم، ولأنهم اعتبروا الآداب درجة من درجات السلوك وبابًا صحيحًا يجب الدخول منه سنفرد لـه فصلاً مستقلاً في مراحل السلوك ومناهجه.

ونكـتفي هـنا بالقول بأن تفصيل الآداب وتطبيقها لم يكن مرحلة ثانوية مساعدة للتربية أو معينة على سيرها، وإنما كان قاعدة هامة يجب اتباعها واستيفاء شـروطها، وهي تعتبر جزءًا سلوكيًا بدونه لا تتحقق أغراض التربية الصوفية هذا عـلى وجـه الإجمال، وأما ما يخص آداب المريد مع شيخه فإنها تنبع كذلك من الخلق الفاضل الذي يمتاز به الشيوخ في ذواتهم وفي معاملتهم لتلاميذهم، ومن ثقة المـريد في أسـتاذه ثقة تفوق أرقى العلاقات التربوية نظرًا لأن الطالب ينظر إلى

شيخه لا على أنه إنسان فاضل في خلقه وسلوكه فحسب ولكن على أنه ملهم من اللـه، وصاحب بصيرة يرى بها بنور اللـه سبحانه.

ومن هنا يتفانى في خدمته، وينطبع انطباعًا كاملاً على التأدب معه، ويرى أن التأدب مع الشيخ هو تأدب مع الحضرة الإلهية ومع الرسول ﷺ لأن الشيخ دال على اللـه وآخذ بيد المريد للسير على هدي رسول اللـه صلوات اللـه وسلامه عليه، ومن هنا كان تأكيد واضعي قواعد السلوك وآدابها عليها تأكيدًا بارزًا، وسترى ذلك من خلال تفصيل هذه الآداب.

### ١ـ معرفة الشيخ وحسن الاعتقاد فيه

عرفت في الفصل السابق ضرورة اختيار الشيخ، وينبغي عليك بعد اختياره أن تتفحص منزلته، وأن تتعرف عليه تعرفًا سليمًا يليق بقدر الأستاذ وفضله، ولتعرف أنه من عبيد الحضرة فتستفيد بمصاحبته والجلوس معه، ولقد أشار الشيخ علي وفا إلى قيمة تلك المعرفة فقال: معرفتك بحقيقتك على قدر معرفتك بأستاذك(١).

ويعني ذلك أن المريد لا يستطيع معرفة ما بداخله، وما يدور في نفسه أو ما فيها من عيوب وآفات في البداية، وما يمر بها من خواطر وحقائق في النهاية إلا من خلال الدراية الكاملة بشيخه، فكلما كان الشيخ واسع الفقه والعلم مستنير البصيرة اطلع على تلميذه، وكشف بنور قلبه وخبرته أمراض السالك وأدواءه ووصف له علاجه، فيعرف المريد حقائقه تلك من خلال تعريف شيخه له.

ويظل يترقى في معرفته بشيخه والاقتراب من ذاته حتى يدرك أنه لا أحد في هذه الديار أولى به منه في تولي تربيته، والقيام على رعايته ونصحه فيحسن اعتقاده في الأستاذ، ويزداد حبه والسكون عنده والطمأنينة إلى مقامه، وعلو

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج٢: ٢٩.

درجته ورقي حاله وإلى هذه المعاني وثماره يصرح الشيخ عدي بن مسافر (٥٥٨هـ) قائلاً: لا تنتفع بشيخك إلا إذا كان في اعتقادك فيه فوق كل اعتقاد، وهناك يجعلك في حضوره، ويحفظك في مغيبه، ويهذبك بأخلاقه، ويؤدبك بأطراقه، وينور باطنك بإشراقه، وإن كان اعتقادك فيه ضعيفًا لا تشهد فيه شيئًا من ذلك بل تنعكس ظلمة باطنك عليك فتشهد صفاته هي صفاتك فلا تنتفع به أبدًا ولو كان أعلى الأولياء درجة[1].

أي إن المريد إن أحسن اعتقاد في الأستاذ واطلع على ذلك شيخه جعله في خاطره حال حضوره وغيابه، وبذل له من التوجيه في التهذيب والترويض ما يجعله سائرًا على طريق التصفية المنشودة، وإذا لم يكن المريد كذلك، ولم يحسن ظنه بشيخ لا ينكشف نور باطن الشيخ للمريد، بل تحجب تلك المنطقة عنه، ويصبغه بصبغته هو، فيرى صفات الشيخ هي عين صفات المريد، ويقيس ما يصدر عنه بما يحمل السالك في بدايته من علل وآفات أي إن المريد يرى الشيخ بمنظار رؤيته هو لنفسه لا أكثر لأنه إنما يفهم الآخرين بما ينطبع في ذاته لا بما هم عليه حقيقة.

ويترتب على حسن الاعتقاد في الشيوخ أنه إن جالسهم يتخلى معهم عن الأضداد والميل عنهم، ويترك التجسس على عقائدهم، وخصوصياتهم حسبما يرى سيدي أبو الحسن الشاذلي (٦٥٦هـ) وأن يكون الشيخ في خاطره، ولا يهمل ذكراه ولا ينشغل عنه.

يقول الشيخ أحمد أبو العباس المرسي (٦٨٦هـ): لا تطالبوا الشيخ أن يكون في خاطركم، ولكن طالبوا أنفسكم أن يكون الشيخ في خاطركم فعلى مقدار ما

---

(١) نفسه ج٢: ١١٧، والغنية لطالبي الحق: ٢: ١٤٦، وعوارف المعارف: ٢٠٢.

يكـون عندكم تكونوا عنده[1]، فليس على المريد أن يطلب الشيخ بأن يشغلـه بـه أو يرد على خاطره، ولكن على التلميذ أن يطالب نفسه بالانشغال بأستاذه، فـإن انشـغل به استمع لـه ورأى نصائحه معه، وأقامها موضع التنفيذ، فانتفع واسـتفاد في كل مقام ومنـزل، وكان صادقًا في إرادته مع نفسه ومع شيخه، وبـتلك القـاعدة ينطق الشيخ علي بن محمد وفا: اطلب من نفسك الصدق في معرفة خصوصية أهل التخصص ومحبتك لهم تنل منهم ما تريد، ولا تطلب منهم أن يشغلوا قلوبهم بك وتهمل أنت أمر نفسك فإن ذلك قليل الجدوى[2].

## ٢ـ التخلي والخضوع والاستسلام

ويلزم المريد السالك أن يدخل الطريق متخليًا عن كل ما يشغلـه عن قواعد التربـية وضرورات السلوك وعن كل ما يشوش قلبه، أو يلهيه عن التعمق الباطني في نفسـه، ولهذا حدثنا ممشاد الدينوري المتوفَّى (٢٩٩هـ) قائلاً: ما دخلت قط على أحد من شيوخي إلا وأنا خالي من جميع ما لي أنظر بركات ما يرد علي من رؤيته، ومجالسته وأدبه وكلامه[3].

ويـنادي سـيدي عبد القادر الجيلاني على مريده: إذا دخلت علي فادخل عـريانًا عـنك، عريانًا عن نفسك وهواك، ولكن آفتك فهمك السقيم، يا مريد صـحبتي والانتفاع بي حالتي ليس فيها خلق ولا دنيا ولا آخرة فمن يتوب على يدي، ويصحبني ويحسن ظنه في، ويعمل بما أقول، هكذا يكون إن شاء اللـه عز وجـل[4]، ولابد أن يأتي الشيخ بقلب سليم من الحظوظ والشهوات البهيمية[5]

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج٢: ٥، ١٣، ٢٦.

(٢) نفسه: ٦٧.

(٣) نفسه.

(٤) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٥.

(٥) الشعراني: الطبقات الكبرى ج٣٦: ٢٦، ج١: ١٥٣، والغنية: ج٢: ١٤٧، والشعراني في الطبقات ج١: ٨.

على حد تعبير علي بن محمد وفا.

وإذا تخلى من حظوظه ونفسه وشواغلـه وورد على ساحة شيخ يسلم لـه يـده، ولـيلقي لـه زمامه ولا يتصرف في أمر من أمور نفسه إلا بالرجوع إلى شيخه ويكون كالميت بين يدي شيخه لا حركة ولا كلام ولا يتحدث إلا بإذنه، ولا يسافر ولا يتزوج، ولا يخرج ولا يدخل في خلوة أو عزلة أو مخالطة أو يشتغل بعلم إلا برأي الشيخ: ولا تعرف العقول ضابطًا تضبطه به إنما الأمر علم في سائر الأحوال، وما جعلوه إلا كالميت بين يدي الغاسل[١] مثلما جاء في أقول الجيلاني والسهروردي والدسوقي.

وبعد أن يتخلى ويتجرد، ويسلم لشيخه التصرف في أمر نفسه ودنياه ودينه ويسـتمع تمامًـا لنصحه ويستسلم لـه، يشترط الصوفية أن يكون ذلك برضى وخضـوع وتواضع لا بالقهر والتسلط من الشيخ، أو بالضيق والضجر من المريد بل ينبغي أن يفعل المريد ما يفعل مع شيخه من تسليم وخضوع وتواضع ونفسه بذلـك راضية، وقلبه مطمئن كل الاطمئنان، فالترمذي أبو عبد اللـه محمد بن عـلي بن الحسين يرى أنه من شرائط الخادم التواضع والاستسلام[٢]، وعلى قدر الخضوع يكون نجاح المريد وانتصاره على نفسه، وبمقدار التفويض للشيخ تحدث لـه الاسـتفادة التربوية على حد ما ورد إلينا من أقوال فريد الدين العطار[٣]

وينشد ابن الفارض:

**فخـل لهـا قـيادك معطـيًا قـيادتك مـن نفـس بها مطمئنة[٤]**

---

(١) نفس المراجع السابقة.

(٢) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٥.

(٣) د. عزام: التصوف وفريد الدين العطار ١٠٠.

(٤) الديوان: القصيدة التائية.

أي خـل لذات الشيخ قيادتك، وأعط لها نفسك، واطمئن بهذا الاستسلام فـإنك قد أودعتها يدًا أمينة، ولسانًا ناصحًا، وقلبًا رحيمًا، وبصيرة مستنيرة، ولا نعجـب من مثل هذه الآداب فإن أصحاب رسول اللـه ﷺ كان يجلسون حول رسـول اللـه ﷺ ولا يستطيع أحد أن ينظر إليه حياء منه وذلك فيما أخرجه الترمذي عن أنس رضي اللـه عنه أن رسول اللـه ﷺ كان يخرج على أصحابه من المهاجرين والأنصار وهم جلوس فيهم أبو بكر وعمر رضي اللـه عنهما فلا يرفع أحد منهم إليه بصره إلا أبو بكر وعمر فإنهما كانا ينظران إليه وينظر إليهما ويتبسمان إليه ويتبسم إليهما(١).

وأخرج الطبراني وابن حبان في صحيحه قال: كنا جلوسًا عند رسول اللـه ﷺ كأنما على رءوسنا الطير ما يتكلم منا متكلم، وأخرج أبو يعلى وصححه عن البراء بن عازب رضي اللـه عنه قال: لقد كنت أريد أن أسأل رسول اللـه ﷺ عن الأمر فأؤخر سنتين من هيبته(٢).

وكان الصحابة يرهبون عمر في مجلسه، وكذا كان أصحاب الفضل يرهبون في عصـر الصحابة والتابعين وتابعيهم فقد حدثنا بكار بن محمد قال: كان عبد اللـه بن عون بن أرطبان (١٥١هـ) إذا جاء إخوانه فسلموا عليه كأن على رءوسهم الطير، لهم خشوع وخضوع ليس أراه لأحد، وكان يرد عليهم وعليكم السلام ورحمة اللـه وبركاته(٣).

وأما صلة هذه الآداب من التخلي والاستسلام والخشوع والخضوع بالتربية فإنه لا ينبغي أن ينظر إليها على أنها آداب تخص ذات الشيخ، أو أن المريد يرهب

---

(١) القاضي عياض: الشفاء: ج٢: ٣٣ وحياة الصحابة: ج٢: ٥٧٩.

(٢) ترجمان السنة: ج٢: ٣٦٧، ٣٧٠، وحياة الصحابة: ج٢: ٥٧٩، ٥٨٠.

(٣) ابن سعد: الطبقات الكبرى: ج٢: ٢٥.

أو يخضع ويخشع في مجلس المربي خوفًا منه، ورهبة عبد لعبد وإنما هي آداب ضرورية للتربية إذ إن من جاء يقصد السلوك ويطلب القرب في حضرة قطب واصل أو ولي مكاشف فلا ينبغي أن يجالسه بحظوظ نفسه، وشواغلها وهمومها، وإلا حرم من بركات شيخه واهتمامه به، وكان مشغولاً بما فيها عما هو متجه إليه، وطالب له، والحظوظ والشواغل صارفة للهمة والإرادة عن المقصود الأسمى الذي جاء ينشده من وراء التربية السلوكية.

وحتى في درس التربية الحديثة لو شغل التلميذ بغير ما هو فيه لا يستطيع التحصيل والاشتراك في الدرس اشتراكًا فعّالاً، فما بالنا بمريد جاء طالبًا للتصفية والتهذيب النفسيين، لا شك أن الحظوظ الدنيوية والأهواء صارفة للسالك عن متابعة شيخه والحضور مع توجيهاته كما أنها من باب أولى صارفة للسالك عن ملاحظة باطنه ملاحظة دقيقة، وللملاحظة الباطنية أهمية بالغة في التربية الصوفية، ومن هنا فليست تلك الآداب إفناء لشخصية المريد مع شيخه بقدر ما هي إحياء له مع ذاته.

## ٣ـ السمع والطاعة وعدم المعارضة

الطالب الصالح في نظر التربية الحديثة ومن وجهة نظر الأستاذ الأمريكي «فيليب فينكس» هو الذي لا يقوم بأية مقاومة لمطالب المدرس أما الطالب الفاسد فهو الذي يثور دائمًا ويفشل في أن يستجيب لما يقدم له من تعليمات ويقول: ويعتبر المدرس سلطة يجب على التلميذ أن يتبنى أغراضها على أنها حقيقة وصحيحة وللمدرس حق السيطرة على تلاميذه الذين يتوقع منهم الاحترام والخضوع والطاعة عن طيب خاطر(١).

نقول هذا حتى لا تتهم التربية الصوفية بالاستبداد أو العمل على إفقاد المريد

---

(١) فينكس: فلسفة التربية: ٧٨.

شخصيته وذاته عندما نسمع الصوفية يؤكدون على ضرورة السمع والطاعة وعلى الحرص الكامل عليهما إذ يقول الحسن البصري: إذا جالست العلماء فكن على أن تسمع أحرص منك على أن تقول، وتعلم حسن الاستماع كما تتعلم حسن القول ولا تقطع على أحد حديثه(١).

وأما سيدي أحمد بن أبي الحسين الرفاعي (٥٧٠هـ) فيرى أن: من علامات إقبال المريد ألا يتعب شيخه في تربيته بل يكون سمعيًا مطيعًا للإشارة، وأن يفتخر به شيخه بين الفقراء لا أن يفتخر هو بشيخه(٢)، وأن يكون السماع عن رضى وقبول وحب لما يقوله الشيخ على حد ما جاء في قول علي بن محمد وفا(٣).

ولا يريد رجال القوم أن يكون السماع لقول الأستاذ بلا دراية، ولا أن يكون القبول بلا استظهار من المريد وإلا كان ملزمًا لأن يسمع شيئًا لا يعيه، ويقبل توجيهًا لا يفقهه، ولذا اشترط ابن وفا أيضًا أن يقف السالك على أمر أستاذه مع عدم الالتفات عنه(٤)، والوقوف على الأمر لا يعني القصد التربوي من وراء القول الملقى على المريدين، وإذا كان السماع على هذا النحو المفهوم والمقصود، والذي عرفت مراميه التربوية وجب الانصياع له والاستجابة لما فيه والموافقة لحكمه.

وليست الاستجابة المطلوبة للقول دون العمل، وإنما على المريد أن يكون متيقظًا لكل ما يصدر عن الشيخ من حكم وتوجيهات، وأن يكون مراقبًا لأفعال شيخه كذلك ليقتدي به فيها اقتداءً حسنًا؛ لأن من لم ينتفع بأفعال شيخه لم

---

(١) الجاحظ: البيان والتبيين: ج٢: ٢٣١.
(٢) طبقات الشعراني: ج١: ١٢١، ٦٩، ٤٩٠، ج٢: ٣٠، ٤٤، ٤٧.
(٣) المرجع السابق.
(٤) نفسه.

ينـتفع بأقوالـه مثلما قرر أبو زكريا يحيى بن معاذ الرازي (٢٥٨هـ)[١] وعلة ذلك أن الموافقة في القول والعمل تصحح من حال السالك، وتداوي من عللـه وأمراضـه، وإذا كان الأستاذ كالطبيب وجب على المريض السالك أن يستجيب ووافقـه في أقوالـه وأفعالـه موافقة عن فهم ومعرفة لمغزى كل منهما التربوي، وسـلك كما سمع أو رأى جاز أن يطابق الشيخ في معارفه، وإذا أهمل أو خالف القاصـد في قـول أو فعل لا يحصل لـه شفاء ولا يتوهم المعاني الموجودة لدى العارفين على حد قول كل من سيدي إبراهيم الدسوقي وعلي بن وفا.

وإذا كـان الأمر كذلك فليحذر المخالفة في أي جانب من الجوانب، وكم أكد المشايخ على تلك النقطة، وأخبرنا أبو بكر بن حامد الترمذي صاحب أحمد بـن خضرويه أن من لم ترضه أوامر المشايخ وتأديبهم فإنه لا يتأدب بكتاب ولا سـنة[٢] وجاء في كتاب «أسرار التوحيد» أنه لا تجوز المخالفة في أي شيء من الاعـتقادات أو الحـركات أو السكنات ولو كان المريد على مذهب الشيخ في الفرعـيات لكان أولى[٣] حتى لا تكون هناك مخالفة على أي وجه من الوجوه في عقـيدة أو شـريعة بتصريح ولا بتأويل في ظاهر أو باطن، فهي سم قاتل لصفاء المريدين وسلوكهم.

وتبدو هنا من بين الأقوال التي يحملها هذا اللون من الآداب حقيقتان:

إحداهمـا: أن الصـوفية عـندما دققوا في السمع والطاعة والموافقة النظرية والعملية، وحذروا من المخالفة وضعوا أمام عيونهم حال المريد في بدايته وأنه مليء بالعلل والآفات، وأنه طالب ومتوجه إلى اللـه ليكون معه في صلة نقية، وليلقاه

---

(١) نفسه.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية.

(٣) ابن المنور: أسرار التوحيد: ٣٧.

في طاعته وعبادته بقلب سليم، والنفس في بداية السلوك والمجاهدة شديدة النفور، عنيدة الانصياع، والشيخ طبيب يداوي هذه العلل والآفات فعلى المريض أن يستمع لنصح طبيبه في هذا المضمار.

**وأما الحقيقة الثانية:** التي ظهرت من عبارة أبي بكر الترمذي بالذات فإنها تكمن في أن الشيوخ كانوا يخلصون المريد من عللهم وأمراضهم، وأنهم كانوا يؤدبونهم نفسيًّا وخلقيًّا ليستقيم حالهم، ويستطيعوا العمل بآداب الكتاب والسنة على وجه صحيح، وبلا عوارض وعقبات من داخلهم أو خارجهم، وكأنهم ينظفون الطرق أمام المريدين ليعملوا عملاً مستقيمًا في ظاهره، نقيًّا مخلصًا في باطنه، ومن فعل ذلك وجب على كل سالك أن يستجيب له لأن مقدمات العمل ضرورية إذ لا يتم إلا بها.

وأخيرًا فإن أحاديث السمع والطاعة التي وردت على لسان رسول الله ﷺ كثيرة نسوق منها بعضها لنرى كيف يكون أدب التابع مع المتبوع وسرعة الاستجابة والامتثال، أخرج ابن عساكر عن عبد الرحمن بن أبي ليلى أن عبد الله بن رواحة أتى النبي ﷺ ذات يوم وهو يخطب فسمعه وهو يقول «**اجلسوا**» فجلس مكانه خارجًا عن المسجد حتى فرغ النبي ﷺ من خطبته فبلغ ذلك الرسول ﷺ فقال له: «**زادك الله حرصًا على طواعية الله، وطواعية رسوله**»[1] وأخرجه البيهقي بسند صحيح.

وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء رضي الله عنه قال: كان النبي ﷺ يخطب فقال للناس: «**اجلسوا**» فسمعه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وهو على

---

(١) كنز العمال: ج٧: ٥٢، ٥٥، والإصابة ج٢: ٣٠٦.

السباب فجلس فقال: «يا عبد اللـه ادخل»[1] وهدم رجل من الأنصار قبة لـه عندما علم أن رسول اللـه ﷺ أعرض عنه بسببها، أخرجه أبو داود عن أنس وكذا أخرجه ابن ماجه، وروى أبو إمامة الباهلي قال: قال رسول اللـه ﷺ: **«من علَّم عبدًا آية من كتاب اللـه فهو مولاه ينبغي لـه ألا يخذلـه ولا يستأثر عليه فمن فعل ذلك فقد قصم عروة من عرى الإسلام»**.

## ٤ـ ألا يتقدم المريد على شيخه في علم أو فعل

إذا كان الشيخ كما سبق لك أن رأيت علمًا وسلوكًا وخبرة فيجب أن تكون علاقة المريد به تبعًا لحال الشيخ ومنزلته العلمية التي رأيناها في إعداده، والتي نلمسها في درجته ولا يرى منزلة شيخه، بل يجب لـه كل منزلة عالية، ويتمنى للشيخ غزير المنح، وغرائب المواهب، وإذا جاء المريد إلى مجلس الشيخ فيلزم السكوت ولا يقول شيئًا بحضرته، ولا يرفع صوته، ولا ينبسط بكثرة الكلام أو الضحك أو يذكر لنفسه منقبة أمام أستاذه، وإن عرضت مسألة بين يدي المربي فيسكت، ويتركه يجيب، وإن قصّر الشيخ وكان لديه فيها فصل خطاب فلا يرد، ويحمد اللـه على ما أولاه من نعم ويفضل الصمت والسكوت تحت رأي أستاذه.

ويستغفر اللـه إن بدرت منه فلتة لفظ، وإذا ظهر على الشيخ أثناء الإجابة على تلك المسألة أو في أي موقف آخر ما يكره في الشرع استخبره المريد عن ذلك بضرب المثل أو الإشارة، ولا يصرح به لئلا ينفر منه أستاذه، والأفضل أن يتأول للشيخ في الشرع، فإن لم يجد لـه عذرًا سريعًا استغفر لـه، ودعا للأستاذ بالتوفيق والعلم والتيقظ والعصمة، ولا يخبر أحدًا بما حدث من الشيخ خوفًا

(١) المراجع السابقة نفسها.

التشنيع عليه، ومن السلامة في ذلك أن يعتقد أن ما حدث ربما كان رخصة شرعية لعذر لدى الشيخ لا يعلمه إلا هو، ويحذر تمامًا أن يخالفه في حكم أو يخرج عن رأيه.

ولا ينبسط أو يتكلم إلا في حال الضرورة، وبدستور من شيخه أي بإذن منه، ويرى الجيلاني أن هذا الإذن بالكلام يكون في حضور الشيخ بالتصريح اللفظي، وأما إن كان الشيخ غائبًا فيدعو بأن يكون الله راضٍ عما يقول، ومهما وصل من علم فلا يخاف هذه القواعد ولا يظهره على أستاذه، ويظهر أستاذه على أنه أعلم منه مراعاة لحرمة الشيخ على غرار ما فعل ابن أخ لأبي يزيد البسطامي، كان يقوم بخدمة الشيخ فلما بلغ مبلغًا عرف ما يجري على قلب أبي يزيد قال: يا رب استرد مني هذا فإني أرى ذلك ترك الحرمة[1]، وأيضًا كما جاءت هذه الآداب على لسان الجيلاني والدسوقي وغيرهما[2].

ويعلل السهروردي صلة هذا كله بالتربية فيقول: إن رفع الصوت تنحية جلباب الوقار، والحديث أمام الشيخ إسقاط للحرمة، فإذا روعي الصمت والسكوت في الحرمة تحقق الوقار، وإذا تحقق سكن القلب وعقل اللسان ما يقول، وعلم كيفية الخطاب والعبارة المناسبة[3]، وكان الوقار سببًا في التفكير والتذوق لما يجري من قول وحال، والكلام والانبساط والتجهم على الشيخ في الحديث تخرج المريد عن هذا الوقار فتضيع عليه تلك الفوائد، كما تضيع بسبب التجرؤ على الشيخ بالإقدام والدخول عليه في خلوته، أو بسط السجادة أمامه في غير وقت الصلاة، أو التقدم عليه في المسير، أو التحرك حال السماع وترك ما هو

---

(١) مناقب أبي يزيد البسطامي: ٥١.

(٢) انظر: الجيلاني: الفتح الرباني ١٦٦، والغنية: ج٢: ١٤٥، ١٤٦، والسهروردي: عوارف المعارف ١٩٦، ٢٠٢، الشعراني: الطبقات الكبرى ج١:

(٣) نفس المصادر السابقة.

أولى من الاشتغال بالذكر والتفكير والإنصات والتأمل.

وباختصـــار عـــلى المريد أن يلتزم الأدب في الحديث والفعل مع شيخه كي يتحقق بالوقار الذي هو علة النفع بالتأمل واختيار العبارات اللائقة، ومن ثم فكل أدب من الآداب نيطت به حكمة تربوية حسبما رأيت من كلام السهروردي.

وإنـــنا لـــنجد جذور هذه الآداب واضحة تمام الوضوح في النصوص الدينية المخـــتلفة، تلك النصوص التي تربى عليها صحابة رسول اللـــه ﷺ، وتأدبوا عليها تأديبًا قويًّا، واستجابوا لها استجابة نفسية وقلبية، قولية وفعلية فعندما ارتفع صوت أبي بكـــر وعمر أمام رسول اللـــه ﷺ حول تأمير القعقاع بن معبد على وفد قدم عـــلى رسول اللـــه كما رأى أبو بكر، أو تأمير الأقرع بن حابس كما هو رأي عمـــر، وعندما كان بعض الصحابة يضحون قبل رسول اللـــه ﷺ ، أو يصومون قـــبل صيامه، أو يرفع ثابت بن قيس صوته عند النبي صلوات اللـــه وسلامه عليه نـــزل قولـــه جل جلاله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُواْ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ [الحجرات: ٢].

وبعـــد نـــزولها أقسم عمر وأبو بكر ألا يرفعا صوتهما عند الرسول ﷺ أبدًا فكان حديثهما سرًّا، وبكى ثابت بن قيس عند نـــزول الآية خشية أن تكون فيه وحـــده لأن صوته كان جهورًا، ودخل مكان فرسه وأمر زوجته ألا تفتح عليه الـــباب حتى يتوب اللـــه عليه، فأخبر عاصم بن عدي رسول اللـــه بذلك فقال لـــه: «**اذهـــب فادعه**» فدعاه وسألـــه النبي ﷺ: «**ما يبكيك؟**» فقال: أنا صيت وأخاف أن تكون الآية نـــزلت فيَّ فقال رسول اللـــه ﷺ: «**أما ترضى أن تعيش سعيدًا، وتقتل شهيدًا، وتدخل الجنة**» فقال: قد رضيت ببشرى رسول اللـــه ولا أرفع صوتي أبدًا فنـــزل قولـــه جل شأنه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَٰتَهُمْ عِندَ

رَسُولِ ٱللَّهِ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمْتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [الحجرات: ٣].

وقد استشهد ثابت في حرب اليمامة، يعلق الكلبي على الآية الأولى فيقول: الآيــة عامة ومعناها لا تسبقوا رسول اللــه بقول ولا فعل حتى يكون هو الذي يأمــركم بــه[١]، وهــذا القول شبيه تمامًا بم قالــه الصوفية وبما ساروا عليه مع شيوخهم الذين ورثوا علم الشريعة وأحوالها وبلغوها فقاموا مقام النبوة في الدعوة والهداية.

وجــاء عبد الرحمن بن سهل، وحويصة ومحيصة أبناء مسعود ليكلما رسول اللــــه ﷺ في مقــتل عبد اللــه بن سهل الذي قتل في النخل فبدأ عبد الرحمن بالحديــث مــع النبي وكان أصغر القوم سنًّا فقال الرسول ﷺ : «**كبر الكبر**»[٢] وأعطاهم الرسول دية القتيل من مالــه.

وأخــرج ابن عساكر عن أبي وائل أن ابن مسعود رأى رجلاً أسبل ثوبه – أي أطالــه – فقال له: ارفع إزارك، فرد عليه الرجل وقال: وأنت يا ابن مسعود ارفــع إزارك فقــال لــه عبد الله: إني لست مثلك، إن بساقي حموشة أي دقة ونحافة، وأنا أؤم الناس فبلغ ذلك عمر فجعل يضرب الرجل ويقول: أترد على ابن مسعود؟[٣].

وحدث الليث عن مجاهد عن ابن عباس قال: قال رسول اللــه ﷺ: «**تجاوزوا عــن ذنب السخي، وزلة العالم، وسطوة العادل فإن اللــه تعالى أخذ بأيديهم كلما عثر عاثر منهم**» ومثل هذه النصوص تدل على لزوم الصمت والسكون وعدم الرد والتجاوز عن زلات العلماء والكبار وأهل الفضل ممن حباه اللــه بالعلم والعمل.

---

(١) السهروردي: عوارف المعارف: ١٩٨.

(٢) أخرجه البخاري عن رافع بن خديج وسهل بن أبي خيثمة، حياة الصحابة ج٣: ٤، ٥.

(٣) كنــز العمال: ج٧: ٥٥، ج٥: ٥٥، ج٧: ٧٨.

وأمـا عـدم التقدم عليهم في المجلس أو الأفعال عامة فهو ما نراه من قول الرسـول صـلوات اللـه عليه عندما مشى أبو الدرداء أمام أبي بكر فقال لـه الرسـول: «**تمشي أمام من هو خير منك في الدنيا والآخرة**» وكتب عمر إلى أبي موسى الأشعري وهو أمير أنه بلغني أنك تأذن للناس جمعًا غفيرًا فإذا جاءك كتابي هـذا فابدأ بأهل الفضل والشرف والوجوه فإذا أخذوا مجالسهم فأذن للناس[١]، وأخـرجه الدنيوري عن الحسن، وأخرج ابن سعد وابن عساكر عن عبد الواحد بـن غون الدوسي قال: بينما عمرو بن الطفيل الدوسي عند عمر إذا أُتِي بطعام فتـنحى عنه الطفيل فقال عمر: ما لك تنحيت لمكان يدك؟ قال: أجل، قال: لا واللـه لا أذوقه حتى تسوطه بيدك فواللـه ما في القوم أحد بعضه في الجنة غيرك[٢].

## ٥ـ جواز المراجعة للفهم

فهمـنا مـن الآداب السـابقة ضرورة السكوت والصمت والطاعة لأوامر الشـيخ، وعـدم التقدم في قول أو فعل، ولكن هل معنى هذا أن المريد لا يراجع شيخه في أمر ما، أو يجوز للمريد أن يسألـه عن مبهم أو مشكلة استغلق عليه؟.

لقـد وجـه هـذا السؤال إلى أبي العباس أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الآدمي (٣١١، ٣١٣هـ) فقيل له: إذا سمع إنسان شيئًا من العلم فسكنت نفسه إلـيه، ولكن عنده اعتراض في نفسه هل يسكت أو يعترض حتى يتبين لـه الحق فيعمل به؟ فقال: لا يسكت بل يعترض حتى يتبين لـه الحق[٣]، ويفسر الشعراني هذا فيقول: بأن يقول لشيخه لا أفهم هذا ومقصودي أن أفهمه لا أن أرد الكلام جملـة[٤]، وكـذا إن اسـتغرق شيء من الحال يجب أن يستفسر عنه جاز أن

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق.
(٣) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج١: ٨٣.
(٤) نفس المصدر.

يستكشـــف بسؤال من الشيخ[1]، إن سكت الشيخ و لم يجب على ما انبهم لدى مـــريديه ببصـــيرته، وذلك لأنه إن سكت تشويش قلبه بالأمر المستغلق، أو شغل بالمـــبهم فينصرف بذلك عن مقصوده في التربية، فالأولى لـــه أن يسأل ليستريح ويطمئن ويأخذ فيما هو فيه من السلوك والتدرج.

وأيضًا فإن جواز المراجعة بلطف وأدب لا تخل بأدب المريد مع أستاذه علاوة على أنها لا تجعل المريد كمًّا مهملاً يطيع ما لا يسلم به، ويستجيب لما لا تتضح معالمه وحكمته أمام عقلـــه وقلبه، وهي تظهر مشاركة المريد لأستاذه بالسؤال أو الـــرأي في طريقة التربية وإن كانت تلك المشاركة محدودة وضيقة نظرًا للمجال التربوي الذي يعمل فيه الشيخ والمريد معًا.

وتدلنا الأخبار الصحيحة أن صحابة رسول اللـــه ﷺ كانوا يكثرون السؤال على رسول اللـــه حتى نهوا عن ذلك، فلما انتهوا حدثنا أنس بن مالك قال: نهينا أن نسأل رسول اللـــه ﷺ عن شيء فكان يعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العـــاقل فيســـألـــه ونحن نستمع، وفيه جواز السؤال فيما نحتاج إليه ضرورة في ســـلوكنا أو عقيدتنا أو شريعتنا ولذا يقول الرسول: «**سلوني**» أي عما تحتاجون إلـــيه أمـــا ما لا ضرورة لكم فيه فلا، ولابد أن يكون السائل عاقلاً يعرف فنون الأدب في السؤال، والمهم منه، ويعرف حسن المراجعة فإنها أسباب عظم الانتفاع.

وروي بسنده عن أبي سعيد الخدري أنه لما أتى وفد عبد القيس إلى النبي ﷺ قـــالوا[2]: يا نبي اللـــه جعلنا اللـــه فداك ماذا يصلح لنا من الأشربة؟ فقال: «**لا**

---

(١) عوارف المعارف: ١٩٩.

(٢) الـــنووي: صحيح مسلم: ج١: ١٤٤ ن ١٦٥، الدباء: القرع، الحنتمة: واحدة الحنتم الجرة الخضراء، أو شجرة الحنظل، الموكي: المربوط فوه بالوكاء وهو الخيط الذي يربط به، أقرب الموارد ج١: مادة دب/خ ن ت م.

تشربوا في النقير» قالوا: يانبي اللـه جعلنا اللـه فداءك أو تدري ما النقير؟ قال: «نعم الجذع ينقر وسطه، ولا في الدباء ولا في الحنتمة وعليكم بالموكى» وتظهر من خلال عبارات الحديث التأدب في السؤال، وتقدم الاعتذار بين يدي المسألة.

ويقـول الإمـام الـنووي: إن الحديث يبين أنه لا عتاب على طالب العلم والمسـتفتي إذ قال للعالم أوضح لي الجواب ونحوه، وفيه جواز مراجعة العالم على سـبيل الاسترشاد والاعتذار ليتلطف لـه في جواب لا يشق عليه[1]، ولما تغيب الـنبي ﷺ عـن بعض الجالسين معه وقام أبو هريرة وتسور البستان ليبحث عنه فوجده ثم أعطاه النبي نعليه وقال: «أخبر من لقيته خارج السور يشهد أن لا إلـه إلا اللـه مستيقنًا بها قلبه فبشره بالجنة» قال أبو هريرة: فكان أول من لقيت عمر فأخبرته فضربني بين ثديي فشكوت إلى رسول اللـه بعد رجعتي فقال لعمر: «ما حملـك على ما فعلت؟» قال لرسول اللـه ﷺ: إني خشيت أن يتكل الناس عليها فخلهم يعملون، قال رسول اللـه ﷺ: «فخلهم».

وفي الحديث كما يرى النووي مشروعية جلوس العالم لأصحابه ولغيرهم من المستفتين يعلمهم ويفيدهم ويفتيهم، وفيه إشارة من بعض الأتباع على المتبوع بما يـراه مصلحة، وموافقة المتبوع لـه إذا رآه مصلحة ورجوعه عما أمر به بسببه، وفـيه اهتمام الأتباع بحقوق متبوعهم والاعتناء بتحصيل مصالحهم ورفع المفاسد عنه[2]، وإذا جاز مراجعة النبي ﷺ وسؤالـه فمن باب أولى يجوزان على الشيخ.

(١) المرجع السابق.

(٢) صحيح مسلم: ج١: ١٩٨ – ٢٠٣.

### ٦ـ اطلاع الشيخ على ما لدى المريد

وعلى المريد ضرورة أن يطلع شيخه على كل ما لديه ظاهرًا وباطنًا، ويهتف الجيلاني على سمع المريد مناديًا: يا غلام اجعلني مرآة قلبك وسرك ومرآة أعمالك، أدنُ مني فإنك ترى في نفسك ما لا تراه من البعد عني[١]، لا يستحي من كشف ما لديه أيًا كان حسنًا أو عيبًا لأن الأستاذ كالطبيب والمريد كالعورة والعورة قد تبدو للطبيب[٢] لضرورة التداوي حسبما صرح سيدي أبو العباس المرسي، وما دام الأمر كذلك فكم يحذرون من كتمان الحال على الطبيب المعالج للنفوس والقلوب، ومن إخفاء السر والعلن عليه[٣] على أن يكون له دون غيره.

وعلى المريد أن يتخير أفضل الأساليب للتعبير عما يقوله الشيخ فإن كان ما لديه مما لا يستحي منه ذكره صراحة وإلا ذكره إيماء وتعريضًا، كما يتخير أفضل المناسبات الزمانية والمكانية فلا يتهجم على الشيخ بل ينتظر وقتًا يكون الشيخ فيه مستعدًا للحديث معه[٤] فيحدثه فيما يحب أن يحدثه فيه، وإنما يقوم بالإفصاح عما في داخله أو خارجه لشيخه لأن المريد متى انطوى ضميره على شيء لا يكشفه للشيخ يصير على باطنه منه عقدة في الطريق، وبالقول مع الشيخ تنحل العقدة وتزول، ونظرًا لأن الشيخ علمه أوسع، وبابه المفتوح إلى الله أكبر فإن المريد إذا كاشفه بوقائعه فإن كانت من الله تعالى يوافقه ويمضيها له، وإن كان فيها شبهة تزول شبهة الواقعة بطريق الشيخ.

ويكتسب المريد علمًا بصحة الوقائع والكشوف، أو لعل المريد في واقعته يخامره كمون النفس فتشتبك كمون الإرادة بالواقعة منامًا كان ذلك أو يقظة،

---

(١) الجيلاني: الفتح الرباني: ٢٦.

(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى: ٢: ١٤.

(٣) الجيلاني: الغنية: ج٢، ١٤٦.

(٤) عوارف المعارف: ٢٠٢، ٢٠٣، وطبقات الشعراني ج٢: ٢٦.

ولا يقوم المريد باستئصال شأفة الكامن في النفس، وإذا ذكره للشيخ فإن كان من النفس بَيَّنَهُ الشيخ ويزول، وإن كان من الله يتضح ببرهان الشيخ، فالمربي هو الضوء الباهر الذي يكشف ويميز بين ما هو من عند الله فتحًا ووهبًا، لبراءة الشيخ من هوى النفس وسلطانها فإذا حكم حكم بنور الله وحده، وفرق بالبرهان الذي منحه الله له، وعندئذ تبرأ ساحة المريد مما بها، ويتحمل الشيخ عنه؛ لقوة حاله وصحة إيوائه إلى جانب الحق وكمال معرفته[1]، وصدق إرشاده ونصحه، وغني عن الذكر ما ثبت من صحابة رسول الله عندما كانوا يشكون حالهم إلى الرسول ﷺ.

## ٧ـ الاحترام والتوقير

بعد أن فرغنا من الآداب المؤثرة في التربية بصفة مباشرة نأتي إلى آداب المعاملة اللائقة بالشيخ جزاء على ما يقوم به من توجيه ورشد ونلتقي هنا بضرورة مراعاة الحرمة التي تناسب منزلة الشيخ، وكونها أدبًا هامًّا من آداب المريدين مع شيوخهم، والحرمة شاملة لتوقير الشيخ وإجلاله، واحترامه وإنصافه من النفس ومن الإخوان، بأن يأتي معه على نفسه وعلى إخوانه، وأن يحفظ للشيخ غيبته حاضرًا وغائبًا، قريبًا وبعيدًا وأن ينظر إليه بعين الإكبار والإعجاب في علمه وسمته، وخلقه وبركته، ومن فقد مراعاتها فقد فاته خير كثير من بركات الشيوخ أو حرم فوائدهم وبركات نظرهم ولا يظهر عليه من أنوارهم شيء[2].

كما قال أبو علي الثقفي (٣٢٨هـ) ومن تركها ابتلي بالدعوة الكاذبة وافتضح[3] بها عند إبراهيم بن شيبان القرمسيني (٣٣٠هـ) أو نزع الله

---

(١) المرجع السابق.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية ٨٨، ٩٩، ٩٧، ٩٩.

(٣) نفسه.

حرمته من قلوب الخلق فلا تراه إلا ممقوتًا وإن حسنت أخلاقه وصلحت أحواله(١) حسبما أضاف أبو الحسين علي بن هند الفارسي المتوفى بعد (٣٤١هـ) على عكس من أكرمه الله بها وبمراعاتها مع الأكابر فإنه توضع حرمته في قلوب الخلق.

ويذكر ابن عربي أن من صحب شيخًا ممن يقتدى بهم فلم يحترمه فعقوبته فقدان وجودِ الحق في قلبه، والغفلة عن الله، وسوء الأدب عليه .. فإن وجود الحق إنما يكون للأدباء، والباب دون غير الأدباء مغلق، ولا حرمان أعظم على المريدين من عدم احترام الشيوخ(٢)، وإن سقطت تلك الحرمة من النفس أو من القلب فلا يقعد عنده ساعة واحدة فإنه لا ينتفع به ويتضرر، وهذه الحرمة باقية ممتدة حال الموت والحياة لأن الأولياء إنما ينقلون من دار إلى دار فحرمتهم أمواتًا كحرمتهم أحياء، والأدب معهم بعد موتهم كالأدب معهم حال حياتهم فلا يعرض عنه بأية صورة من الصور، ولا يعاشر الولي إلا بالأدب في كل حال(٣).

كما عند الشيخ أبي المواهب الشاذلي، ومن باب الحرمة مراعاة خطرات الشيوخ في جزئياتها ولا يستحقر كراهة الشيخ ليسير الأمور وخطيرها اعتمادًا على حسن خلقه، وأن يعمل على إرضاء الشيخ ولا يسخطه، وأن يصبر على جفاه لجواز أن يكون ذلك امتحانًا له من شيخه أن ينظر في نفسه لعله فعل ما يغضبه، ولا يتكلف معه أبدًا(٤).

وإنما كان للحرمة مثل هذا الخطر والتأثر على السالك لأنها تبني الهيبة في

---

(١) نفسه.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية: ج٢: ٤٨٣، ٤٨٢.

(٣) الشعراني: الطبقات الكبرى ح٢: ٦٥، ٢٤، ج١: ١٥١ نفح الطيب ج١: ٢٤٨.

(٤) المراجع السابقة نفسها.

النفوس وتبعثها، ويستشعر المريد بصفة دائمة تأثير الشيخ عليه فتظل النفس مردوعة خائفة واقعة تحت سلطان القوة والهيبة التي للمربي فإن سقطت الحرمة ذهب التأثير، وذهب الانزجار والارعواء، فرجعت النفس إلى عادتها، وتبلدت بواعثها وفترت همتها، وهدأت إرادتها وانتابها الخمول بعد فقدان سلطان الشيخ وحرمته عليها.

ومن أجل ذلك فإن درجة الحرمة وأدبها لم يكن مقصورًا على الصوفية، وإنما كانت تلك عادة شاملة لطلاب العلم في كل عصر وفي كل فن فقد حدثنا سفيان الثوري عن أبي قيس، قال: رأيت إبراهيم النخعي الكوفي التابعي غلامًا محلوقًا يمسك لعلقمة بالركاب يوم الجمعة[1].

وحدث خيثمة بن عبد الرحمن التابعي الذي أدرك ثلاثة عشر رجلاً من الصحابة أن إبراهيم قبَّل يده.

وقبَّل الآخر يده، وقال عاصم بن أبي النجود الأسدي: ما قدمت على أبي وائل الضحاك بن مزاحم (١٠٥هـ) من سفر قط إلا قبَّل يدي[2].

وكان أبو وائل إذا غيب بالرستاق فقدم ولقي عاصمًا أخذ بيده فقبَّلها[3].

ولما قدم عبد الرحمن الأوزاعي (١٥٧هـ) استقبله سفيان الثوري (١٦١ هـ) بذي طوى، وحل سفيان رأس بعير الأوزاعي من القطار، ووضعه على رقبته فكان إذا مر بجماعة قال الطريق للشيخ[4].

---

(١) ابن سعد: الطبقات الكبرى ج٦: ١٩٠.

(٢) نفسه: ج٦: ٢٢٢، ٢٣٠.

(٣) نفسه.

(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان: ج٢: ٣١٠.

وكان ثمامة بن الأشرس المتكلم يقوم لأبي الهزيل العلاف ويأخذ ركابه حتى ينـــزل فسئل عن ذلك فقال: أبو الهذيل أستاذي منذ ثلاثين سنة[1].

وتســـابق ابـــنا المأمون واختلفا على حمل نعلي يحيى بن زياد الفراء النحوي فقســـمها بيـــنهما حمـــل كل واحد منهما نعلاً[2] وذلك كلـــه حرمة للعلماء واحترامًا للعلم وأهلـــه طبقًا لقول رسول اللـــه ﷺ : **«ليس منا من لم يجل كبيرنا ويرحم صغيرنا، ويعرف لعالمنا حقه»**.

وأخـــرج الطبراني عن أبي أمامة رضي اللـــه عنهما قال: بينما رسول اللـــه ومعـــه أبـــو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح إذ أتي بقدح فيه شراب فناولـــه رســـول اللــــه أبا بكر فقال له: أنت أولى يا رسول اللـــه .. مرتين، فقال: **«اشرب فإن البركة مع أكابرنا فمن لا يرحم صغيرنا ويجل كبيرنا فليس منا»**[3].

وكان عبد اللـــه بن مسعود صحابَ الوسادة والسواك والنعلين والطهور في السفر وكان يلبس الرسول ﷺ النعلين ويمشي أمامه بالعصا[4].

---

(١) ابن النديم: ملحق الفهرست: ٣٠.

(٢) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد: ج١٤: ١٥٠.

(٣) حياة الصحابة: ج٣: ٤.

(٤) ابن الجوزي: سنة الصفوة: ج١: ١٥٥، ١٥٦.

## الفصل الثالث

## مبالغات يجب ردها

في نهاية المطاف مع التربية الصوفية، وبعد الحديث عن الشيخ والمريد، وبعد أن انتهيـنا من آداب المريد مع شيخه نأتي إلى أفكار لها خطرها تتصل بعلاقات المريد والشيخ، وكان الممكن أن ندونها مع الآداب السابقة لكنتا آثرنا أن نفردها بحديـث خـاص لأهميتها في الشطح، ولشدة خروجها عن الآداب الإسلامية في علاقـة المتعلم بالمعلم، والمريد بالأستاذ، وعن الصلة الروحية التي نادى بضرورها مشـايخ الطريق، تلك الصلة التي اتسمت بالاعتدال والموافقة لحال الصحابة مع رسول اللـه ﷺ ومع بعضهم وتتركز تلك الفكرة الخارجة حول المغالاة الشديدة في وصف الأستاذ والإفراط في ارتباط المريد به.

### الشطح في ذات الشيخ

يصفه ابن وفا بأنه وجه الحق أو عين الحق، أو مظهر روح الأنبياء، فهو وجه من حيث أنه واجه به المريدين والطالبين والمسترشدين، وهو عين الحق التي ينظر بها إلى القاصدين، وهو مظهر سر الحق الذي نشهد السر من خلالـه والنور من صـفائه، وهو مظهر روح الأنبياء لأننا نتصل بهم من وراء فنائنا فيه، ويقول في ذلـك: إذا عرفت الواجد للحق من حيث هو واجد للحق فهو وجه الحق الذي واجهـك بـه فالزم طاعته، وكن من الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه ولـه يسجدون[1].

فعـندية الشيخ عندية للربوبية البادية من وجهها في وليها، وتلك العندية من الشيخ عبارة عن الاقتراب منه ومعرفته بأسراره وإلهاماته والمكاشفة على ما لديه

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج٢: ٤٨.

مـــن علوم، ومطالعة تجلياته الصفاتية التي حباه اللـــه بها، وإذا كشف الغطاء عن المـــريد فرأى شيخه على تلك الحالة، واقترب منه في تلك الصفة المتجلية اتضح لـــــه أنه أمام مظهر عظيم من المظاهر الصفاتية التي نصبتها الذات الإلهية لهداية العـــبد فعندئذ عليه أن يلزم ذلك المظهر، وأن يقدم لـــه فروض الولاء بما به من ســـر، ولما يحمل من غيب ومعارف وبالتالي فإن المريد لا يقترب من ذات الشيخ لشيخه، إنما لقربه وتجليات الحق عليه.

ولما كان كذلك فإن ابن وفا يعلن على جمهور المريدين قائلاً: فضل مرشدك إلى اللـــــه على كل ما ترجوه من إمداده كفضل اللـــه على عباده، فافهم فإن مرشـــدك إلى الحق هو عين الحق التي ينظر بها إليك، ووجهه الذي يقبل به عليك فاعرف والزم وانظر ماذا ترى؟[1].

فالنظر إلى الشيخ والوقوف عنده ومعه أعظم من كل مد نطلبه من الحق لأنه العـــين التي يطلع المولى بها علينا ويرانا بأفعالنا وخصالنا وإقبالنا منها، وهو الوجه الـــذي إن أقبل علينا كان دلالة الرضى الإلهي، وإن تولى أظهر السخط والغضب على من تولى عنه، وتبعًا لهذه الأفكار فإنه يترتب عليها أن يكون للشيخ الواصل هـــيكل يبدو، وحقيقة تكمن، والهيكل الظاهر بشري، والحقيقة الباطنية ربانية، والقالب المتحرك المحسوس آدمي، والمعاني السرية الرقيقة نورانية، فهم في الحقيقة أرواح مقدســـون يتحلون في بشرياتهم فمن نظر إلى ظاهرهم تحير، ومن نظر إلى نور بواطنهم تبصر[2].

إلى هـــنا يصـــل الشيخ علي بن وفا إلى ضرورة النظر والمطالعة إلى بواطن الشـــيوخ ليتبصر بعلمها، وينهل من أسرارها ويشهدها قبل أن يشهد من جلاها

(١) نفسه ج٢: ٥١.

(٢) نفسه.

فلن يشهد الحق جل جلاله إلا من خلال مجلاه ومظهره في القطب الآدمي، وإذا تحدث المجلي أو الشيخ فلينصت المريد لصوت الحق حال كونه صادرًا من خلق، ولكلمات الله صادرة من عبد الله، وإذا دعا فلن يكون دعاؤه كدعائنا، فإن كلامه، وقوله قول الله.

فإذا ما سأل الله عنه وعن ذاته فكيف يرد دعاء صدر عن ذاته(١)

هكذا ينشد جلال الدين الرومي في المثنوي في الدفتر الأول مبينًا أن الدعاء من العارف الواصل والرجاء منه لله هو في حكم رجاء الحق من ذاته بدليل أن الله تعالى يقول في الحديث القدسي: «**كنت له سمعا وبصرًا ولسانًا ويدا**» وفي الآية القرآنية: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ [الأنفال: ١٧].

## المغالاة في علاقة المريد بالشيخ

وما دام الشيخ على النحو الذي ذكره أنصار الإفراط فإنه يلزم منه أن ينسحب ذلك على العلاقة القائمة بين المريد وشيخه، وأن ينظر إليها على أنها صلة ليست بين مرشد وطالب، ولا بين معلم ومتعلم ولكن بين سر ربوبي وبين مخلوق بشري يقترب من هذا السر ليستفي منه، وليستضيء بهديه ونوره وتعتبر تلك العلاقة معبرًا لا يمكن تجاوزه لمن يحاول الوصول إلى الله.

وإنك لن تغترف من عذوبة السيل حتى تذوق من قطراته التي أسكبها على رأسك لتغسل عنك أدرانك الظاهرة والباطنة كي تصل إلي بلا أنت، فتظهر هناك على الشاطئ قبل أن تدخل بيتي مصليًا لعظمتي، وخذ من ماء النهر قبل أن تأتي إلى المنبع والمصدر وتحقق بمرادك في بعين أستاذك(٢) قبل أن تتحقق بمرادك في مرادنا وقبل أن تفنى عنك بنا، وتبقى في شهودنا.

---

(١) قاسم غني: تاريخ الصوفية في الإسلام ٣٢٣.

(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج٢: ٣٠.

ويقول ابن وفا: من آثر أستاذه على نفسه كشف الله تعالى له حظيرة قدسه، ومن نزه حضرة أستاذه عن النقائص منحه الله تعالى بالخصائص، ومن احتجب أستاذه عنه طرفة عين أوبقه الله في موابق البين، وما بين المريد وبين مشاهدة أستاذه إلا أن يجعل مراده بدلاً من مراده، ومن لم ينبهه أستاذه لم يجل أبدًا عروس الوداد، تبًّا لمريد جمع بطبعه عن الدليل، لقد ضل سواء السبيل، ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من نور[1]، فقد جعل التحقق الرباني متوقفًا تمامًا على التحقق بالشيخ.

## مراحل تحقق المريد بالشيخ

وإذا كان الشيخ مظهرًا للحق، أو عينًا له فعلى السالك ألا يصل إلى الذات قبل أن يجتاز مظهرها وسرها البشري، وعليه أن يمر بمراحل يتحقق فيها بشيخ تحققًا سلوكيًّا وعرفانيًّا، ومن الجدير بالذكر أن هؤلاء المغالين قد جعلوا مراحل التحقق بالشيخ نفس مراحل التحقق بأسرار الربوبية ابتداء من الإرادة والصدق والتريض إلى الفناء في الشيخ إلى التحقق بالنبي ﷺ إلى شهود الله في سره ونوره.

ويمكن أن نطلق على هذه المراحل درجات التحقق الأولى في الشيخ في مقابل درجات التحقق بالذات الإلهية، بمعنى أن المريد يبدأ – في نظرهم – بالترقي في مراحل التدرج مع الشيخ بدءًا من معرفته إلى الفناء فيه إلى شهود النبي ﷺ حتى يصل إلى الله فيعرج في مراحل أخرى مطابقة للمراحل مع الشيخ، فيها معرفة وفيها فناء، وفيها شهود وهنا تكون المراحل الأولى بمثابة التدريب والتمرين للمراحل الثانية، فما التنقل الأول في أدواره المتعددة إلا تدريبات سلوكية يقوم بها المريد في تجارب أولى لمعرفة فعل الله في الشيخ، والفناء به، ثم الشهود فيه،

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج٢: ٣٠.

لينتقل بعد ذلك وبعد أن يجتازها إلى معرفة أنوار اللـــه والفناء فيها وشهودها.

وتـــبدأ تلك المرحلة من الدرجة الأولى بمعرفة الأستاذ ومنـــزلته والدنو منه حتى تتجلى بصيرته معه ويراه على الحقيقة التي تولاه اللـــه عليها، فإذا وصل إلى البصـــر بأستاذه وأدركه انتقل إلى الرتبة الثانية فسلم لـــه زمام أمره، وألقى لـــه حبلـــه ليسوسه، ونسي إرادته في إرادة شيخه فيفنى في تلك الإرادة المجلوة بجلاء اللـــــه، وفي المرحلة الثانية يتعرف خلالها على شيوخ الطريقة، ويصل إلى الكبير الذي هو مؤسس الطريقة أصلاً، إن كان المريد لم يتلق عنه وإنما تلقى عن نوابه ثم ينـــتقل بعدهـــا إلى الدرجـــة الثالثة ليتحقق بالوصول إلى النبي والفناء في حكمه وأوامـــره بمعاونة شيوخه ونصائحهم، وما إن يصل إلى التحقق بالرسول ﷺ حتى يرتقي بعده إلى معرفة اللـــه والوقوف عند بدايات أسراره وإلهاماته ليبدأ الدورة الكـــبرى مـــع الذات الإلهية في معارج قدسية أخرى على نفس منوال. التعرف والفناء والشهود السابقة.

ونلاحـــظ عـــلى مـــراحل التحقق بالشيخ أن المعرفة الأولى به أسلمت إلى الاستسلام والفناء فيه، والفناء فيه أسلم إلى الفناء في بقية السلسلة التي ينتمي إليها المربي، فبالوقوف عنده أوقفنا على غيره، وبالوقوف على شيوخ الطريقة بما فيهم القطـــب الكـــبير فيها أسلمنا هذا القطب إلى النبي، ومن النبي صعد السالك إلى اللـــــه جل جلالـــه، وترد إلينا هذه المراحل من مصدرين: مصدر عربي وآخر فارسي:

**أما المصدر الأول:** فيقول علي بن محمد وفا: إن أول مبادئ المريد أن تتحلى طويته بسمات أهل الصلاح والولاية، فإذا كشف لبصيرته عن أستاذه رأى صورة صـــلاحه وولايـــته في صـــفاء صورة أستاذه فينطق بأن أستاذه هو الصالح الولي فيستمد من بركات ملاحظته المتوالية، وهممه العالية، ولا يزال مطلبه من الأستاذ

دعواتـــه المنيفة، وخواطره الشريفة، فيتودد إليه تودد المستأنس حتى ينفخ إسرافيل العـــناية في صـــور صورة قلبه روح التخصيص الآدمي، فهناك يشهد أستاذه آدم الـــزمان، ومالك أزمنة الأكوان فيعظمه تعظيم الشاب لأبيه المهاب إلى أن يسفر حجاب صورته الآدمية عن جمال ما خصه من الروح المحمدية فهناك يشهد أستاذه ســيدًا محمديًا، ويكون لـــه عبدًا، ولا يجعل لـــه في سواه إربا ولا قصدًا إلى أن يغشـــى ســـدرة ســـره الأنوار الروحانية وتبزغ من البصر نـــزغة الزيغ وغطاء الطغيانـــية، فينظر إلى أستاذه فلا يرى إلا الواحد يتجلى في كل مشهد على قدر وسع الشاهد، فيصير عدمًا بين يدي وجوده، ومحوًا في حضرة شهوده، فأول أمره توفـــيق وأوســـطه تصديق، وآخره تحقيق، وهذه النهاية هي بداية السعادة بقدم الصدق في مقعد صدق عند مليك مقتدر(١).

فقد بيَّن النص أن مرحلة البداية تخلية القلب والنفس وتحليتها بدلائل وسمات أهـــل الصـــلاح والإرادة والهمة ويظل كذلك حتى يرى صلاح أستاذه بالمؤانسة والـــتودد والدعوات، وكلما ترقى كشف لـــه من مراقي أستاذه ودرجاته فيراه مرة آدميًا، وأخرى محمديًا وعندما يراه كذلك تسقط عنه الغواشي، ولا يرى في الأستاذ إلا الواحد يتجلى في كل منظر على قدر رؤية الشاهد واستطاعته، عندئذ ينتقل من حال البصيرة إلى حال الفناء والعدم بين يدي هذا الشيخ.

هـــذا الحـــال الذي يقول عنه مرة أخرى: من كان مع أستاذه بلا إياه كان أســـتاذه باقـــيًا معه باللـــه أي من كان فانيًا في حظوظه مع أستاذه كان الأستاذ باقـــيًا معـــه باللـــه، ثم ينتقل من حال الفناء إلى حال الشهود في حضرة المربي، وعـــندما يشـــهد في شيخه الكمال يجده حضرة الحق التي بها أرواح أئمة الهدى

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى ج٢: ٢٩، ٣٠، ٢٥، ٣٧.

أجمعين بالنسبة إليه[1] ويكون المريد على حسب رؤيته للشيخ فأنت على الصورة التي تشهد أستاذك عليها، فاشهد ما شئت، وانظر ما ترى إن شهدته خلقًا فأنت خلق، وإن حقًا فأنت حق[2].

وبهذا التنقل من التعرف على درجات الشيخ ومكانته إلى الفناء إلى الشهود لـلمريد يكـون السـالك قد وصل إلى البداية الصحيحة للمعاملة مع الحضرة الربوبية.

وأمـا تصـور المصدر الفارسي الصوفي لقصة العروج من النفس إلى الشيخ والتنقل في جنباته فإنما قد وردت في كتاب (ماكدونالد) المسمى «الحياة والوضع الديـني في الإسلام» وقد نقل عنه (نيكلسون) في كتابه: «الصوفية في الإسلام» وجـاءت المرحلة الأولى من مراحل التنقل السابقة كتجربة صنعها مولى شاه (مع تلمـيذه) توكل بك ولنسمع التلميذ وهو يرويها لنا قائلاً: أجلسني أمامه وكأن حواسـي سكرى، ثم أمرني أن أستحضر هيئتي في نفسي، وبعد أن عصبت عيني سـألني أن أجعـل ذهني كلـه منصرف إلى قلبي فأطعته، فانفتح قلبي بعد لحظة بفضـل اللـه، وبمعاونة الشيخ الروحية، رأيت حينئذ في باطني شيئًا مقلوبًا كأنه الكـأس فلما اعتدل امتلأ باطني سعادة لا تتناهى، وقلت للشيخ: هذه الصومعة حيـث أجلس أمامك الساعة أراها ابتعثت ابتعاثًا صادقًا جديدًا في باطني، وكأن (توكل بك) غير يجلس أمام (مولاه شاه) غيرك، قال الشيخ: خيرًا الصورة الأولى الـتي انكشفت لك هي صورة الشيخ، ثم أمرني أن أكشف عيني، فرأيته بباصرتي جالسًا أمامي، ثم أمرني أن أعصبها ثانيًا فأدركته ببصيرتي جالسًا أمامي كحالـه بباصـرتي فملئـت بالعجـب والاستغراب، وصحت به: أيها الشيخ سواء علي

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

أنظرت بباصرتي أم نظرت ببصيرتي فأنت الذي أراه دائمًا[1].

أما المرحلة الثانية والثالثة فقد قصَّ لنا نظام الدين الخاموشي أن: شيخه علاء الدين العطار أراد يومًا أن يزور الولي العظيم محمد بن علي الحكيم الترمذي، قال -أي نظام الدين- فلم أصحبه، وبقيت بين أهلي ولكن أفلحت بتوجهي إلى الولي العظيم وقصر فكري عليه، بأن استحضر ذاته الروحانية أمامي، حتى أن شيخي حين وصل إلى مقام وجده خاليًا، ولا بد أنه قد أدرك ذلك، فإنه حين رجع جهد جهده أن يجذبني تحت سيطرته فتوجهت، وبذلت الجهد لأخلص منه، ولكني كنت كالحمامة، والشيخ كالبازي يطاردني.

فحينما توجهت كان من ورائي دائمًا، فلما أعيتني النجاة آخر الأمر احتميت بالذات النورانية للنبي ﷺ، وبحت في لألائها الذي لا يبلغ له آخر، فلم يستطع الشيخ حينئذ أن يوقفني تحت سيطرته بعد ذلك، ووقع في كرب، و لم يعلم أحد سواي سبب ذلك[2] و لم يفلت من شيخه علاء الدين العطار إلا لأنه شاهد بعد تفكر الروح النورانية للحكيم الترمذي فسبق الشيخ خاصة بعد أن لاذ بالنبي ﷺ مشاهدًا وكاشفًا به.

## رد هذا المبالغات

١- لا يسلم مسلم بهذه المبالغات السابقة فضلاً عن قبولها بسهولة أو بصعوبة، كما لا يرتضيها أنصار التصوف السني ولا رجاله، ويكتفون بالآداب الصحيحة التي سقناها في الفصل السابق، إذ كيف نقبل مثل هذا الشطح الوارد في المراحل السالفة، أو كيف نقبل قول ابن وفا مع ما سبق، لا يجوز للمريد أن يفارق حضرة أستاذه، لموضع آثار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام

(١) نيكلسون: الصوفية في الإسلام ١٣٣ – ١٣٥.

(٢) نفس المرجع.

التيّ هي دون الحضرة التي شهد أستاذه فيها، وكيف يشتغل عن بيت وضعه الحق لنفسه – وهو الشيخ – ببيت وضعه للناس، أو عن مجالسة مظهر أرواح الأنبياء والتلقي عنها بمجالسة مشافهة بآثار أبدالهم وأفعالهم[1].

كيف نقبل مثل هذا مع أن النبي ﷺ مع حاله من فضل عظيم عند الله تركه عمر وغيره من الصحابة وذهبوا لحج بيته سبحانه، و لم يطالب الرسول صحابته أن يتمثلوه تمثلاً كهذا الذي رأيناه عند هؤلاء المغالين.

٢- إن أنصار هذه المبالغات هم صوفية وحدة الوجود المتفلسفة من بين العرب أو الفارسيين، يظهر هذا من أفكارهم المعلنة في غير هذا الموضع ومن مصطلحاتهم في تلك الفكرة التيّ تحت أيدينا، ولسنا نطعن عليهم لمجرد القول بوحدة الوجود، أو لأنها فكرة خارجة عن الإسلام بل إن مقصودنا من وراء هذه الفقرة هو القول بأن أقوالهم في الشيخ هي امتداد لنظرية وحدة الوجود التي ترى أن الله فاعل ومدبر لكل الموجودات وأنها مجالي هذا الوجود الإلهي ومظاهره[2].

وكل موجود يأخذ من الموجودات الإلهية ما يناسبه مهمة ومادة، وطبقًا لهذا فالشيخ مجلي من المجالي العظيمة التي ننظر فيها ونقف عندها طويلاً لنحصل من خلالها على ثمار عرفانية نصل بها إلى الواحد جل جلاله، هذا ولا ننسى في هذا الصدد أن التصوف الفارسي كان أخصب خيالاً في الشطح، وأكثر خروجًا وقبولاً للأفكار الشاردة من التصوف الذي ينطق أربابه باللسان العربي الذين كانوا يتسمون في معظمهم بالاعتدال والاستقامة.

٣- يجب أن نستظهر معًا ما سبق أن دوناه من اعتراف أجلاء الصوفية أن وساطة

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى: ج٢: ٢٥.

(٢) ارجع إلى بحثنا: نظرية وحدة الوجود.

الشـــيخ ما هي إلا تربوية فقط، وأن نضع بجانب ما أثبتناه قول الشيخ محمد السـايح: فالشـيخ في هذه الأمور دال ومعين ... والدلالة للشيخ[1] فقط، وقول الشيخ علاء الدين العطار أستاذ نظام الدين الخاموشي معلقًا على كلام تلميذه الذي زعمه: لخير وأقوم أن تكون بجانب اللـه من أن تكون بجانب خلق الله[2].

ومـن الواضـح أننا لو أخذنا بآراء ابن وفا السابقة ومن سار على منوالـه لكانت الوساطة حاجبًا للعين عن الوصول إلى اللـه إلا من خلال الشيخ، ولكن المربي هو الوسيط والموصل والرباط الذي يربط المريد بالمولى جل جلالـه، وبهذه الأفكار لا تكون الوساطة تربوية فقط بل تريد كثيرًا عن ذلك.

---

(١) السايح: بغية المستفيد: ٢٠.

(٢) نيكلسون: الصوفية في الإسلام ١٣٦ – ١٣٧ ترجمة نور الدين شريبة.

# فهرس

الموضـــــوع | الصفحة

المقدمة ........................................ ٥
الباب الثامن: مدخل ومنهج ........................ ١٣
الفصل الأول: القيمة الكبرى لموضوع التصوف في الإسلام .......... ١٥
ضرورة علم التصوف كعلم شعري ...................... ١٥
نصفة في الشهادة ................................ ١٩
دفعة بعد وقفة .................................. ٢٧
الفصل الثاني: صلات التصوف ببعض العلوم ............ ٣١
صلة التصوف بالفلسفة ............................ ٣١
بعض مميزات التربية الصوفية....................... ٣٤
هدفُ تلك الدراسة ............................... ٤٠
حول تعريف التربية............................... ٤١
علم السلوك يخص الكبار غالبًا...................... ٤٦
الفصل الثالث: منهج الدراسة....................... ٥١
الباب التاسع: السلوك –البدايات –الدوافع –الأسس .......... ٥٧
تمهيد .......................................... ٥٧
الفصل الأول: الانبعاث الذاتي ..................... ٦١

| الموضـــــوع | الصفحة |
| --- | --- |
| النية ومدلولها | ٦٨ |
| الإرادة ومشتقاهما اللغوية | ٧٢ |
| تنوع المفاهيم الاصطلاحية للإرادة | ٧٦ |
| مجمل التعريفات الفلسفية | ٧٨ |
| الإرادة عن الأخلاقيين | ٨٣ |
| المعنى الإرادي عند علماء الاجتماع | ٩٠ |
| شروط الإرادة | ٩١ |
| صلة الإرادة بالعقل | ٩١ |
| علاقة الإرادة بالاختيار | ٩٣ |
| مصطلح الإرادة عند المتكلمين | ٩٤ |
| وجاء دور الصوفية مع الإرادة | ٩٧ |
| الهمة – المدلول والصحة | ١٠٣ |
| درجات الهمة | ١٠٧ |
| الفتوة | ١١٠ |
| **الفصل الثاني: قذفة الانبعاث إلى مرفأ التوبة** | ١١٣ |
| الصلة بين التحرك الداخلي والتوبة | ١١٣ |
| السمات العامة لفقه التوبة | ١١٨ |

الموضـــــــوع | الصفحة

التوبة عتبة السلوك ........................................ ١١٨
جولة في حقيقة التوبة ........................................ ١٢٠
الأسباب والدواعي ........................................ ١٢٧
حجية الدليل وفرضية الحكم ........................................ ١٣٢
معامل الحق تتفق وطاقة الخلق ........................................ ١٣٨
الأسس والشرائط ........................................ ١٤٣
اعتبارات في التنوع ........................................ ١٤٨
الألفاظ المشاركة في الدلالة ........................................ ١٥٠
محاولة التمييز ........................................ ١٥٩
الفصل الثالث: الأسس والضرورات ........................................ ١٥٥
ضرورة العلم للمريد ........................................ ١٥٥
اعتصام المريدين بالكتاب والسنة ........................................ ١٦٠
تصحيح العقيدة طبقًا للنهج السلفي ........................................ ١٦٥
العقيدة بين العلم والوجدان ........................................ ١٧٥
الاستقامة على الشريعة ........................................ ١٨٦
سعة النقيض العلمي والعملي ........................................ ١٨٨
المنهج الصوفي في الفروع ........................................ ١٩٥

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

الباب العاشر: التلقي وأهدافه ........ ٢٠١
الفصل الأول: تعدد طرق التلقي ........ ٢٠٣
مجمل الطرق ........ ٢٠٣
الطريق الأول: الجذب ........ ٢٠٦
مراحل التربية الجذبية عند الخراز ........ ٢٠٧
مراحلها عند السهروردي ........ ٢٠٨
مع أبي سعيد في مراحله ........ ٢١٠
أدلة الطريق الجذبي ........ ٢١٢
الطريق الثاني: التعلم من النبي ........ ٢١٤
الطريق الثالث: الاتباع الشرعي ........ ٢٣٢
الطريق الرابع: تربية الذات بالذات ........ ٣٣٤
الطريق الخامس: التلقي على يد الشيخ ........ ٢٣٥
علامات على الطرق ........ ٢٣٧
حضارة البحث ........ ٢٣٧
الفصل الثاني: أهداف التلقي ........ ٢٤٥
الهدف بين الصوفية وغيرهم ........ ٢٤٥
الواقعية والغائية ........ ٢٤٨

| الموضـــــــوع | الصفحة |
|---|---|


نظرة الصوفية إلى المشكلة .................... ٢٥٧

السلوك والأخلاق .................... ٢٦٢

أضواء على الأهداف الخاصة .................... ٢٦٧

**الباب الحادي عشر: الشيخ ضرورة إعداده** .................... ٢٨٩

**الفصل الأول: الشيخ أهميته – ضرورته** .................... ٢٩١

مهمة المربي في القرآن .................... ٢٩٤

دعوة الرسول إلى بذل العلم .................... ٢٩٧

التحول التربوي في المجتمع الإسلامي الأول .................... ٢٩٩

سمات التحول .................... ٣٠١

لابد للسالك من شيخ .................... ٣٠٩

الشيخ يربي حيًا وميتًا .................... ٣١٧

وساطة الشيخ تربوية لا أكثر .................... ٣٢٠

من أين ينبع حسن توجيه الشيخ؟ .................... ٣٢٢

**الفصل الثاني: تربية الشيخ وإعداده** .................... ٣٢٦

ضرورة الإعداد .................... ٣٢٦

الاتجاه الصوفي في الإعداد .................... ٣٣٠

الشريعة الشرط الأول للمربي .................... ٣٣١

| الموضـــــوع | الصفحة |
|---|---|

نماذج التربية الشرعية والعلمية ........................ ٣٣٤
الشروط الخلقية ........................ ٣٤٨
الشروط السلوكية ........................ ٣٤٩
الشروط الباطنية الخاصة ........................ ٣٥٢
من يحكم بصلاحية المربي للتربية ........................ ٣٥٦
من يصلح للمشيخة ومن لا يصلح ........................ ٣٥٨
**الفصل الثالث: آداب الشيخ مع المريد** ........................ ٣٦٥
الآداب العامة في المعاملة ........................ ٣٦٦
الآداب الخاصة ........................ ٣٧١
**الباب الثاني عشر: البنوة العلمية وآدابها** ........................ ٣٨٥
**الفصل الأول: العروة الوثقى بين المريد والشيخ** ........................ ٣٨٦
والدية التربية ........................ ٣٨٨
تخير المريد لشيخه ........................ ٣٩٠
بعض من لزم شيخًا واحدًا ........................ ٣٩١
ومن لزم أكثر من شيخ ........................ ٣٩٤
**الفصل الثاني: علاقة المريد بالأستاذ** ........................ ٤٠١
معرفة الشيخ وحسن الاعتقاد فيه ........................ ٤٠٢

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| التخلي والخضوع والاستسلام | ٤٠٤ |
| السمع والطاعة | ٤٠٧ |
| ألا يتقدم المريد على شيخه | ٤١١ |
| جواز المراجعة للفهم | ٤١٥ |
| اطلاع الشيخ على ما لدى المريد | ٤١٨ |
| الاحترام والتوقير | ٤١٩ |
| **الفصل الثالث: مبالغات يجب ردها** | ٤٢٣ |
| الشطح في ذات الشيخ | ٤٢٣ |
| المغالاة في علاقة المريد بالشيخ | ٤٢٥ |
| مراحل تحقق المريد بالشيخ | ٤٢٦ |
| رد هذه المبالغات | ٤٣٠ |